

Christoph Raetzsch

Wider die Simulation:
Medien und symbolischer Tausch
Revisionen zum Frühwerk Jean Baudrillards



Technische Universität Berlin

Berliner Schriften zur Medienwissenschaft

Wider die Simulation:
Medien und symbolischer Tausch.

Revisionen zum Frühwerk Jean Baudrillards.

Christoph Raetzsch

Universitätsverlag der TU Berlin

Berliner Schriften zur Medienwissenschaft
Herausgeber: Jakob F. Dittmar
Band Nr. I

ISBN 978-3-7983-2126-7

Vertrieb / Universitätsverlag der TU Berlin
Publisher: Universitätsbibliothek
Fasanenstr. 88 (im VOLKSWAGEN-Haus), D-10623 Berlin
Tel.: (030)314-76131; Fax.: (030)314-76133
E-Mail: publikationen@ub.tu-berlin.de
<http://www.ub.tu-berlin.de/>

© Verlag der TU Berlin 2009
Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis

Einleitung

Kulturkritik und Medienkritik	1
Wider die Simulation: Neue Wege zu Baudrillard	3
Überblick zur Forschungsliteratur	14

I. Von symbolischen und semiotischen Kulturen

Kollektive Repräsentationen	17
Die Rationalität der Schrift und Individualisierung	28

II. Entfremdung und symbolischer Tausch

Barthes' Semiotik und die modernen Mythen	37
Die Objekte und der Mythos des Verbrauchs	44
Bedarf an Differenz – Konsum als Spiel mit Zeichen	56
Der symbolische Tausch	73

III. Der Test der Massenmedien und das telematische Subjekt

Parole sans réponse und Implosion	87
Die Zäsur des Bildschirms: Das telematische Subjekt	98

Ausblick

Herausforderungen an die Medienwissenschaft	106
---	-----

Bibliographie	110
---------------	-----

Summary in English	118
--------------------	-----

Abkürzungsverzeichnis

<i>e.H.</i>	eigene Hervorhebung
<i>H.i.O.</i>	Hervorhebung im Original
<i>o.S.</i>	ohne Seitenangabe (z.B. bei Webseiten)

Hauptwerke Jean Baudrillards

<i>ESM</i>	L'Echange Symbolique et la Mort (1976)
<i>MP</i>	Le Miroir de la Production (1973)
<i>PCEPS</i>	Pour une Critique de l'Economie Politique du Signe (1972)
<i>SC</i>	La Société de Consommation (1970)
<i>SO</i>	Le Système des Objets (1968)

Danksagung

Mein Dank geht an Mike Gane (University of Loughborough, UK), der mir durch viele hilfreiche Hinweise und die kritische Diskussion eine Orientierung auf dem unebenen Terrain im Wortsteinbruch von Jean Baudrillard gegeben hat. Dank geht auch an meine Textkartographen und Korrekturleser Alexander Mager und Madeleine So, den Verlag der Technischen Universität Berlin und Jakob Dittmar für die Publikation dieser Schriftenreihe. Vor allem gilt meine Anerkennung aber meinen Eltern, die durch ihre Unterstützung meine Forschung erst möglich gemacht haben.

Die Dinge haben einen Weg gefunden, der ihnen langweilig gewordenen Dialektik des Sinns und der Bedeutungen zu entfliehen: sie wuchern bis ins Unendliche, potenzieren sich und übersteigern ihr eigenes Wesen bis ins Extrem, bis hin zu einer Obszönität, die von nun an zu ihrer inneren Zweckbestimmung und unvernünftigen Vernunft wird (...). Das Universum ist nicht dialektisch - es ist auf Extreme gerichtet und nicht auf das Gleichgewicht; es unterliegt einem radikalen Antagonismus.

Jean Baudrillard *Die fatalen Strategien*

Einleitung

Kulturkritik und Medienkritik

Nicht erst seit Adornos Aufsatz zur „Kulturindustrie“ (1944) ist die Analyse der Massenmedien stets mit einer Kritik der Kultur verbunden gewesen, in der diese Medien operieren. Die zugrunde gelegten Modelle des Einflusses von Medien auf das Bewusstsein der Rezipienten gehen dabei oft von einem eindimensionalen Schema aus, in dem eine kleine Zahl von Sendern sich an eine große Zahl von Rezipienten richtet. Massenmedien richten sich aber nicht nur dem Namen nach an Massen, sondern entmündigen auch jeden Rezipienten von der Möglichkeit einer Gegenrede. Das Fernsehen ist darin weit mehr Massenmedium als Druckerzeugnisse, da es die Asymmetrie der Kommunikationssituation bereits technisch ausnutzt. Anders als die frühen Massen der Großstädte (LeBon, [1912] 1988), richtet sich das Fernsehen an eine Masse von räumlich isolierten Individuen. Diese theoretische Position des Individuums gegenüber den Massenmedien erodiert gegenwärtig in einer Vielzahl von neuen Formen der Kommunikation, des Tauschens und Teilens. Mit dem Eintreten personalisierter digitaler Medien, die Nachrichten sowohl empfangen, senden als auch aufzeichnen können, vollzieht sich ein „Trend von hierarchischer zu heterarchischer Ordnung“ (Luhmann, 1997: 312), der die Möglichkeit neuer Vernetzungen potenziert und die Reziprozität von Kommunikationsbeziehungen neuerlich in den Vordergrund rücken lässt.

Aus dem sterilen Fernsehschirm ist eine Benutzeroberfläche geworden, über die der Teilnehmer des Netzes eine Vielzahl von Operationen durchführt, die an je anderen Stellen des Netzwerks zu Reaktionen führen. Die „Informatisierung des Alltags“ (Manzenreiter, 2003) bleibt aber nicht allein auf publizistische Tätigkeiten beschränkt, sondern umfasst alle Bereiche der öffentlichen wie privaten Kommunikation.

Mit der Verlagerung der potentiell öffentlichen Kommunikation auf viele Kommunikatoren, ist eine Kritik der Massenmedien als *opinion leader* an ihrem Ende angekommen. Die Bezugsgruppen werden kleiner, die Ansprüche der Kritik auf Allgemeingültigkeit schwinden. Die Möglichkeit einer Kritik der modernen Gesellschaft wird selbst in Frage gestellt, wo sich die „funktional differenzierte“ Gesellschaft in Untersysteme aufgliedert, die wiederum von Kommunikation abhängig sind (Luhmann, 1997).

Konträr zu dieser systemtheoretischen Sichtweise bewegt sich eine anthropologische Analyse der modernen Gesellschaft, die nach Konstanten im Zusammenleben der Menschen fragt. Konzepte wie „Kollektive Repräsentation“, „Tausch“ und „Anerkennung“ spielen hier eine wichtige Rolle. Am Werk des französischen Soziologen Jean Baudrillard lassen sich verschiedene Phasen der Kritik an den Massenmedien ablesen, ebenso wie das Bemühen, eine kritische Außenposition zu bewahren. Dieses Bemühen spiegelt sich in Baudrillards Werken in einer immer virulenter werdenden Ablehnung der Heilsversprechen des technischen Fortschritts und einem zunehmend weltabgewandten, narzisstischen Sprachgebrauch. Die Hürde zu einer vertieften Beschäftigung mit Baudrillards Werk besteht zu großen Teilen in seinem fatalistischen Ausblick auf die moderne Gesellschaft. Als Herausforderung konzipiert, analysiert Baudrillard Strukturen mehr als Inhalte, setzt sich über politische Positionen ebenso hinweg wie über wissenschaftliche Disziplinen. Diese Arbeit verfolgt daher das Ziel, Begriffe, Konzepte und Strategien im Frühwerk von Jean Baudrillard heraus zu arbeiten und zu verbinden, die bisher zu einseitig im Licht seiner späteren Werke betrachtet worden sind. Das Konzept des „symbolischen Tauschs“ nimmt dabei im Frühwerk eine Schlüsselstellung ein, deren theoretische Brisanz zur Analyse von Kommunikation in Netzwerkmedien beispielhaft herausgearbeitet werden soll. In dieser Herangehensweise ist auch eine Hinwendung zur *Praxis* der digitalen, vernetzten Kommunikation eingeschlossen, die

weder bei Baudrillard noch bei Luhmann eine besondere Rolle spielte. Verbunden ist damit die Hoffnung, einer durchweg neuen Ordnung von technisch vermittelten sozialen Beziehungen auch theoretisch Rechnung zu tragen, und diese nicht von vornherein als „Simulation“ abzuurteilen. Die Ironie will es, dass ausgerechnet Baudrillard, als *der* Apologet des Zustands der Simulation, selbst einen Ausweg aus dem Dilemma der simulierten Vermittlung weist, ihn aber nur kurzzeitig verfolgt. Das Thema des „symbolischen Tauschs“ beschäftigt Baudrillard nur in seiner frühen Phase, bevor er sich von der kritischen Theorie abwendet und zur fatalen Theorie übergeht (Gane, 2003: 157). Zunächst bleibt jedoch die Frage zu erörtern, wie ein Zugang zu dem sehr komplexen Werk Baudrillards jenseits der Simulation aussehen kann.

Wider die Simulation: Neue Wege zu Baudrillard

In der einleitenden Passage aus dem lyrisch anmutenden Werk *Die fatalen Strategien* von 1983 begegnet uns Jean Baudrillard in gewohnt radikalem Tonfall und einer unnachahmlichen Verknüpfung von Begriffen. Das Buch behandelt fatale, zirkuläre Formen der modernen Gesellschaft, die dem Wohlstand und der Kontrolle einer feindlichen Umwelt durch Zivilisation entgegenreifen, jedoch nicht von außen einwirken, sondern Teil des Systems ständiger Optimierung, Wunscherfüllung und Kontrolle sind. Ähnlich wie Paul Virilio in seinem Buch *The Lost Dimension* (1991), teilt Baudrillard die Skepsis gegenüber den technologischen Apparaturen einer Gesellschaft, die zwar Wissen, Fortschritt und Wohlstand bringen, gleichzeitig aber den Zugang zur Umwelt einseitig technologisch formatieren, also von Technologie abhängig machen. Der „verlorene Horizont“ ist die Verschiebung des Nötigen auf das technisch Machbare, eine fatale Strategie der von Technologie abhängigen Gesellschaft.

In einem Gespräch mit Enrique Valiente Noailles gesteht Baudrillard ein, dass der Begriff der „fatalen Strategie“ oft missbräuchlich, auch von ihm selber, verwendet wurde. Statt eine „irrationale Strategie“ mit „katastrophalen Folgen“ zu umreißen, beschreibt sie die „Erfindung eines Schicksals“ also ein „Unternehmen, wo eine ungewollte Umkehrbarkeit mitspielt, zum Guten wie zum Schlechten“ (Baudrillard/Noailles, 2007: 130f.). Mit anderen Worten: eine fatale Strategie ist nicht allein eine Entwicklung ohne Ausweg, sondern eine übersteigerte Finalität. Sie ist erfolgreicher, rationaler und effizienter, als sie von vornherein gedacht war. Bei allem Erfolg einer positiven kulturellen, sozialen oder wissenschaftlichen Entwicklung, interessiert Baudrillard vor allem jener Punkt, ab dem diese Entwicklung in eine übersteigerte Form übergeht, der Moment also, ab dem sie fatal wird. In den *Fatalen Strategien* erwähnt Baudrillard z.B. das „Dicke“ als *übersteigerte* Form des gut Genährten, das „Transparente“ als *übersteigerte* Form des Informierten, das „Obszöne“ als die *übersteigerte* Form des Entgrenzten.¹

In all diesen Formen der Übersteigerung und Entgrenzung spielen für Baudrillard die Massenmedien, vor allem das Fernsehen, eine zentrale Rolle. Keine andere Technologie bringt Entferntes so nah wie die modernen Bildmedien, deren fortwährende Präsenz nunmehr alles *Begrenzte*, *Verhüllte* und *Undurchsichtige* in das Licht der Scheinwerfer, Kameras und Aufzeichnungsinstrumente holt. Die in Massenmedien manifestierten Bruchstücke dynamischer Prozesse wie Politik oder der öffentliche Diskurs sind nach Baudrillard „Metastasen des Sinns und der Bedeutung“. Zwischen dem, was dialektisch eine Auseinandersetzung prägt, und dem, was davon verbildlicht, also dargestellt werden kann, besteht ein unüberwindbarer Gegensatz. Anstatt also ganze Debatten und Besprechungen im Fernsehen auszustrahlen, beschränkt das Fernsehen sich auf kurze Statements der anschließenden Pressekonferenz. Das Bild wird eine Abkürzung zur Bedeutung, annulliert aber im Zuge

1 Zum Begriff des Obszönen mehr in Kapitel 3.

seiner Verbreitung eben jenen Bedeutungshorizont, in dem es entstanden ist. Baudrillard prägt für dieses Eigenleben der zirkulierenden Bilder und Nachrichten den Begriff der „Hyperrealität“:

Das Reale verschwindet nicht zugunsten des Imaginären, sondern zugunsten dessen, das realer als das Reale ist: das ist das Hyperreale. Wahrer als das Wahre: das ist die Simulation. (1991: 12)

Die Simulation ist die „fatale“ Form der Abbildung, denn das Simulierte gibt vor etwas zu sein (etwas darzustellen, abzubilden), was es in der Tat nicht ist, sondern auf das es lediglich analogisch verweist.

In wahrscheinlich jeder Einführung zu Baudrillard und seinen Schriften werden sich solche oder ähnliche Passagen finden, die Baudrillard vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Simulation“ interpretieren. Diese philosophische Auseinandersetzung trägt jedoch wenig zum Verständnis seiner Gesellschaftstheorie bei, die viel eher in der von Emile Durkheim gegründeten Soziologie anzusiedeln ist als in Platons „Höhlengleichnis“. Gerade vor dem Hintergrund der Durkheimschen Religionssoziologie eröffnet sich eine neue Perspektive auf Jean Baudrillard, der bis jetzt vor allem mit dem theoretischen *anything goes* der Postmoderne assoziiert wurde. Der Begriff „Simulation“ ist ein Paradebeispiel einer einseitigen Baudrillardrezeption, die bislang kaum auf das Gesamtwerk Bezug genommen hat.

„I have never been a real philosopher“, sagte Baudrillard einmal über sich selbst, wohl vor allem weil seine Interessenfelder und Schriften in keinen disziplinären Rahmen einer Fakultät passen (Gane, 1993: 21). Durch seine radikale Außenseiterposition, die er auch mit Genuss kultivierte, sehen sich einige Kommentatoren zu der Feststellung getrieben, Baudrillard habe „weder ein ‚Werk‘, keine Lehre und schon gar keine Schüलगemeinde“ hinterlassen.² Angesichts der vielen Publikationen

2 Joseph Hanimann in seinem Nachruf in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 7.3.2007

vor allem im angloamerikanischen Sprachraum (siehe Überblick), und der häufigen, meist kurzen, Verweise auf Baudrillard in Untersuchungen zur Popkultur und dem Internetzeitalter, ist eine solche These sicher nicht haltbar. Sie zeigt aber sehr deutlich, wie wenig zugänglich Baudrillard bislang gewesen ist, und wie seine primäre Assoziation mit den Diskussionen der Postmoderne in den 90'er Jahren über den Begriff der „Simulation“ den Blick auf sein Gesamtwerk eher eingeengt als erweitert hat.

Es scheint, als habe eine kurze Referenz in dem Film *The Matrix* (Andy und Larry Wachowski, 1999) ausgereicht, um Jean Baudrillard selbst zu einer Ikone der „Hyperrealität“ digitaler Medien werden zu lassen. Baudrillards Buch *Simulacra and Simulation* wurde zum Inbegriff einer von referenzlosen Zeichen durchdrungenen Gesellschaft. Baudrillards Thesen zur Simulation und „der Wüste des Realen“ (1994: 1) entsprachen einem *fin de siècle* Zeitgefühl um das Jahr 2000, in dem die von Technologie abhängige, moderne Welt zumindest hypothetisch den Informationsgau eines „Y2K bugs“ bestaunen konnte. Nach Baudrillard konnte das Jahr 2000 aber nicht mehr stattfinden, weil es vorab bereits in all seinen möglichen Auswirkungen analysiert worden war (Baudrillard, 1992: 11-22). Die Vision des Films *The Matrix* reflektiert dieses Zeitgefühl, indem sie auf die absurde These abstellt, die physische Welt habe ab einem bestimmten Punkt aufgehört zu existieren, und sei durch die Simulation eines gigantischen Computerprogramms ersetzt worden. Dazu stellt Baudrillard, der kurzzeitig sogar als Berater für eine Fortsetzung des Films im Gespräch war, in einem Interview mit Aude Lancelin lakonisch fest: „*The Matrix* is the kind of film about the Matrix that the Matrix itself could have produced“. Das Problem sieht Baudrillard darin, dass die Macher des Films, in ihrem Glauben an eine simulierte Totalität, zu keinerlei Ironie fähig seien, die dem Zuschauer eine Möglichkeit des Auswegs aus diesem riesigen „Special-Effect“ bieten würde (Baudrillard, 2005: 202). Die Wachowski Brüder stilisieren zum einen die Erlöserfigur

Neo („He is the One“), zum anderen bieten sie einer kontingenten Welt von Netzwerken die totalisierte Vision einer Simulation von physischen Objekte und Sinneseindrücken durch ein Computerprogramm.³ Während frühe Science-Fiction Literatur, wie bei Stanislaw Lem oder Issac Asimov, sich noch mit der Ausgestaltung zukünftiger Welten begnügen konnte, dient Science Fiction in einer komplexen Welt der Computernetzwerke und beschleunigten technologischen Innovationszyklen dazu, die Sicherheit einer Ordnung oder einer „kollektiven Repräsentation“ zurück zu geben. Nach Fredric Jameson funktionieren Science-Fiction Filme als „Archaeologies of the Future“, als Ausgestaltung einer quasi-Geschichte der Zukunft. In der Extrapolation bietet Science-Fiction einen imaginären Referenzpunkt an, von dem aus sich ein anderer Blick auf die unmittelbare Gegenwart wagen lässt.

[T]he most characteristic SF does not seriously attempt to imagine the ‘real’ future of our social system. Rather, its multiple mock futures serve the quite different function of transforming our own present into the determinate past of something yet to come. It is this present moment – unavailable for us for contemplation in its own right [...] – that upon our return from the imaginary constructs of SF is offered to us in a form of some future world’s remote past, as if posthumous and as though collectively remembered. (Jameson, 2005: 288)

The Matrix setzt die Simulation physischer Objekte synonym mit der Simulation von Personen und sogar Gedanken. Der Film verknüpft die Frage nach dem Realen mit einer potenzierten Version des *technischen* Begriffs „Simulation“. Die physische Präsenz von Objekten, durch Nerveindrücke vermittelt, wird hier mit Wahrhaftigkeit

3 Zur Wirkungsgeschichte des Films und seiner Parallelen zu Baudrillards Werk auch Merrin (2005), S. 115-132.

gleichgesetzt, wohingegen die technische Präsenz des Bildes als Simulation angesehen wird. Das Konzept der Matrix liegt daher näher an Howard Rheingolds technischem Begriff der „virtuellen Realität“ als „bipolarer Illusion“ (1991: 49f.). *The Matrix* folgt damit einer filmischen Tradition von Science-Fiction, die mit Klassikern wie *Tron* aus dem Jahr 1982 bereits begründet wird. Wenn Baudrillard allerdings von Simulation spricht, verweist er nicht auf die Welt in ihrer physischen oder sensorischen Totalität, auch nicht auf ihre optische Wahrnehmung, sondern auf die Zeichen, mit denen der Mensch über diese Welt kommuniziert.

Baudrillards These der Hyperrealität besagt also nicht, dass niemand mehr von Treppen falle oder von Clusterbomben und Katjuschas getötet werde. Sondern dass die Bedeutung dieser Ereignisse von den Zeichen abhängen, die man ihnen zuweist.⁴

Im späteren und wahrscheinlich bekannteren Werk Baudrillards nimmt der Begriff „Simulation“ bereits eine zentrale Rolle ein. Für eine Einführung in sein Denken sind diese späten Werke allerdings schlechter geeignet, da sie sich in weiten Teilen einer systematischen Lesart gezielt entziehen. Es bietet sich daher an, in den frühen Schriften bis *L'Echange Symbolique et la Mort* (1976), Begriffspaare, Konzepte und Strategien heraus zu arbeiten, die sich in den späten Werken in zugespitzter Form wieder finden. Damit soll deutlich gemacht werden, wie stark Baudrillards Begriff „Simulation“ seine Wurzeln in einer Kritik des Marxismus und der Semiotik wie auch der von Marshal McLuhan begründeten Medienwissenschaft hat.

Die Werke Baudrillards zu lesen heißt, sich einer Textform anzunehmen, die danach strebt, einzigartig zu sein, d. h. die außerhalb aller bereits vorhandenen Diskurse stehen *will*. So schreibt zum Beispiel Mike Gane:

4 Niels Werber in seinem Artikel zu Baudrillards Hyperrealität und der Virtualisierung des modernen Krieges. In Die Tageszeitung vom 8.3.2007

„Baudrillard is a cruel, theoretical extremist, and must be read accordingly“ (1991b: 7). Beim flüchtigen Lesen fällt die kategorische Art der Formulierung auf, die wenig Raum für Kompromisse lässt. Baudrillard benutzt Begriffe wie Strategie, Verführung, Tod, Tausch, Code oder auch Kommunikation in einer sehr speziellen Weise. Er definiert diese Begriffe nicht unbedingt dort, wo er sie das erste Mal erwähnt, sondern steckt Bedeutungshorizonte über mehrere Texte hinweg ab. Eine kritische Rezeption muss von der Paradoxie Baudrillards abstrahieren können, um wichtige Kernbegriffe zu isolieren. Die Forschungsgemeinschaft um Baudrillard spaltet sich dabei in jene, die eine distanzierte Art der Beschreibung verfolgen, um zu einem allgemeinen Verständnis seiner Theoreme zu gelangen. Eine andere Gruppe hingegen imitiert Baudrillards paradoxen Schreibstil und versucht dadurch eine radikale Außenposition zu gewinnen. Für ein breiteres Verständnis seiner Ideen ist dieses Verfahren nicht förderlich, auch wenn es einzelnen Gruppen, z.B. den Simulationskünstlern in Australien oder New York Ende der 90’er Jahre zu einer starken Gruppenidentität verholfen hat.⁵

Die Lektüre wird noch dadurch erschwert, dass Baudrillard nach *Simulacra und Simulation* (1981) nicht mehr der tradierten Form wissenschaftlicher Texte folgt, fast vollständig auf Fußnoten und Anhänge verzichtet, und Begriffe aus unterschiedlichen Disziplinen wie Anthropologie, Literaturwissenschaft, Philosophie, Psychologie sowie der Biologie, Physik, Computer- und Informationstheorie gebraucht (Gane, 2000: 10ff). Aus diesem „Mix“ von Begriffen retrospektiv eine Theorie destillieren zu wollen, ist schwer möglich, denn Baudrillard ist mit „Simulation“, „Implosion“ oder „viralen Struktur“ bereits an einem theoretischen Kern angekommen, den er danach stets in Reaktion auf die dominanten gesellschaftlichen Diskurse erneut erweitert und ausformt. Deshalb wird hier die umgekehrte Strategie verfolgt, Baudrillards theoretische Entwicklung anhand der sehr viel systematischeren frühen

5 Zu den Problemen der Lektüre Baudrillards auch Cormack (2002), S. 93.

Werke nach zu zeichnen. Als Einführung in das Baudrillardsche Denken werden dabei theoretische Positionen, signifikante Begriffspaare und Genealogien vorgestellt, die seine Perspektive auf die Massenmedien entscheidend geprägt haben. Baudrillards Schreibstil ist in den späten Texten selbst als eine Gegenstrategie zur Konsenskultur der Massenmedien zu verstehen, die ihn als kuriosen Querdenker, oder „Mann, der aus der Zukunft kam“⁶ zur Ikone stilisiert. Selbst unter intimen Kennern der Materie herrscht zuweilen die Überzeugung vor, Baudrillards Fatalismus sei das Ergebnis einer intellektuellen Verbitterung über die eigene Einflusslosigkeit im politischen Diskurs. So schreibt Douglas Kellner:

Baudrillard's work points to the failure of a type of French ultra-radicalism typical of the late 1960s to bring about significant social change and to its subsequent disillusionment and turn to either the Right or apolitical cynicism. (1989: 216)

Eine neuerliche Beschäftigung mit dem Werk Jean Baudrillards sollte daher in einen größeren Rahmen von medien- und gesellschaftstheoretischer Fragestellungen eingebettet sein, um einen neuen Zugang zur Lektüre zu eröffnen.

Die neuere Baudrillardforschung (v.a. Merrin, 2005; Gane 1991 und 1991b) hat dabei auf die zentrale Unterscheidung zwischen semiotischen und symbolischen Kulturen verwiesen, durch die es Baudrillard gelingt eine „original critical philosophy of the media“ zu entwerfen (Merrin, 2005: 10). Während seine frühen Schriften sich mit der Analyse der Konsumgüter befassen, die er als System von Zeichen betrachtet, kristallisiert sich ab *Pour une Critique de l'Economie Politique du Signe* (1972) eine kritische Strategie gegen die Logik des Zeichens selbst heraus, die Baudrillard das „Symbolische“ nennt. In Anlehnung an die Arbeiten von Durkheim, Mauss und Bataille zeigt Baudrillard anhand

6 Gregor Dotzauer in seinem Nachruf im Tagesspiegel vom 8.3.2007

der symbolischen, d.h. nicht rationalisierten, Beziehungen primitiver (oder indigener) Völker, welche Grenzen moderne Konzepte wie Wachstum, Verbrauch und Realität haben. In seinem Werk findet sich eine Genealogie der Kulturen, die auf der Erfahrung strukturierenden Funktion von Medien, sei es als Technik (Schrift) oder Technologie (Fernsehen) aufbaut. William Merrin kommt in seinem Buch *Baudrillard and the Media* zu der Feststellung: „From one perspective, Baudrillard’s work has always been about media“. Gerade weil Baudrillard eine entscheidende Umbruchphase von Massenmedien zu privaten Netzwerkmedien in seinen Schriften dokumentiert und in den Rahmen einer Gesellschaftstheorie stellt, ist er besonders geeignet für die Effekte einer allseitigen Informatisierung der Lebensumwelt kritische Perspektiven anzubieten.

Medienwissenschaftlich ist die individualisierte kulturelle Produktion und Rezeption durch digitale Medien nicht länger mit Begriffen aus der Massenmedienforschung zu fassen. Gerhard Maletzke konnte Massenkommunikation 1963 noch als „Form der Kommunikation, bei der Aussagen öffentlich, durch technische Mittel, indirekt und einseitig an ein disperses Publikum vermittelt werden“ bezeichnen (32). Während eine solche Kommunikationssituation auch heute weiter existiert, trifft das Attribut „indirekt“ mit Hinblick auf die Vernetzung digitaler Inhalte im Internet nicht länger zu. Vielmehr scheint es, als sei gerade die Indirektheit der Massenkommunikation Antrieb für die Verbreitung direkter, durch individualisierte Netzwerke unterstützter, Kommunikation zwischen Vertretern des „dispersen Publikums“, das nicht mehr allein Publikum sein will. Der hier angedeutete Medienwandel von Massenmedien zu privaten Netzwerkmedien lässt sich anhand der Baudrillardschen Werke sehr gut nachvollziehen. Aus dieser Einführung in die medienrelevanten Fragestellungen Baudrillards kann so auch eine Terminologie zur Beschreibung einer vernetzten Kommunikationsordnung

gewonnen werden, die das Konzept des „symbolischen Tauschs“ wieder in den Vordergrund rückt.

Anders als viele Kommentatoren (Kellner, 1989; Best, 1994) hat William Merrin vorgeschlagen sich nicht von der marxistischen Perspektive an Baudrillard anzunähern, sondern ihn im Schatten der Durkheimschen Religionssoziologie zu interpretieren. Durkheims Studium „kollektiver Repräsentationen“ unter primitiven Völkern begründet nicht nur die moderne Soziologie, sondern erklärt auch die Beschäftigung, vor allem unter französischen Intellektuellen, mit Repräsentation als Kernproblem moderner Gesellschaften. Diese Perspektive soll im ersten Kapitel weiter verfolgt werden, eröffnet sich damit doch ein Bedeutungshorizont der Baudrillard eng an Fragen des Medienwandels heranführt, wie sie auch durch den Begründer der modernen Medienphilosophie, Marshal McLuhan, aufgeworfen wurden. Die Gegenüberstellung von oralen und literalen Kulturen bei McLuhan, spiegelt sich bei Baudrillard in der Unterscheidung von fortgeschrittenen Massengesellschaften und primitiven Gemeinschaften. Letztere werden dabei, wie bereits bei Durkheim ([1912] 2007: 2), als Kontrast zur Gegenwart entwickelt, um diese Gegenwart besser verstehen zu können. In Anschauung dieser präliteralen (oder primitiven) Kulturen berühren sich die medienwissenschaftliche und anthropologische Gesellschaftskritik in Baudrillards Werk. Die Beschränkung auf medienwissenschaftliche Fragestellungen liefert dabei eine Perspektive auf Baudrillards Kritik der modernen Gesellschaft, ohne dabei auf seine ausführliche Kritik am (französischen) Marxismus im Detail eingehen zu müssen. Das erste Kapitel schließt mit einer Erwägung des problematischen Realitätsbegriffs, der vor dem Hintergrund von Mündlichkeit/ Schriftlichkeit bzw. symbolisch/semiotisch neu kontextualisiert werden kann.

Das zweite Kapitel widmet sich Baudrillards ersten beiden Untersuchungen zur Konsumgesellschaft, *Le Système des Objets* (1968) und *La Société de Consommation* (1970). Während er sich in *Das System der*

Dinge noch eng an Roland Barthes' semiologischer Analyse orientiert, erreicht Baudrillard in seinem zweiten Werk die Ebene einer Gesellschaftstheorie. Kernpunkt der Analyse in diesem Kapitel werden seine Feststellung zu Objekten als Zeichen sein, sowie seiner Betrachtungen zur Wirkung der Werbung und der Kritik des Bedarfs. Unter dem Eindruck von Barthes' „modernen Mythen“ konzentriert sich Baudrillard auf den Mythos des Verbrauchs und der Wohlstandsgesellschaft, die er beide dekonstruiert. Den Abschluss bieten seine Überlegungen zum „Symbolischen Tausch“, den Baudrillard als Gegenmodell des rationalisierten Konsums ausbaut.

Das letzte Kapitel konzentriert sich auf die Kommunikationssituation der Massenmedien, die Baudrillard als „parole sans réponse“ (Sprechen ohne Antwort) charakterisiert. Die Einseitigkeit der massenmedialen Kommunikation macht ein reziprokes Verhältnis von Sendern und Empfängern unmöglich (siehe auch: Merrin, 2005: 10-27). Massenkommunikation beschränkt sich nach Baudrillard auf einen „Test der Anwesenheit“. Zentral ist dabei der Aufsatz „Requiem pour les media“ (1972), in dem Baudrillard sich mit Hans Magnus Enzensbergers Aufruf nach einer Demokratisierung der Medien auseinandersetzt, diesen aber vehement zurückweist. In *L'Echange Symbolique et la Mort* (1976) stellt Baudrillard schließlich dar, dass die Struktur der Massenmedien immun gegen subversive Inhalte ist. Sie braucht diese neuen Inhalte geradezu, um weiter existieren zu können. Den Abschluss des Kapitels bildet eine kritische Einschätzung Baudrillards, die anerkennt, dass die diagnostizierte Einseitigkeit der Massenkommunikation durch das Aufkommen individualisierter Medienproduktion und -rezeption verändert wird. In seinen Aufsätzen „The Ecstasy of Communication“ (1988) und „Videowelt und fraktales Subjekt“ (1989) finden sich Hinweise auf eine veränderte Subjektkonstitution im digitalen Zeitalter. Über die Revision von Baudrillards Konzept des „symbolischen Tauschs“ soll die

neu gewonnene Freiheit dieser Medien theoretisch und kulturvergleichend aufgewertet werden. Ziel ist es am Ende, das Werk Baudrillards als eine Herausforderung an die Medienwissenschaft zu betrachten, um ihr eigenes theoretisches Profil gerade an diesem Grenzfall zu schärfen und zu erweitern.

Überblick zur Forschungsliteratur

Die vorliegende Untersuchung beruht vor allem auf der neueren englischsprachigen Forschungsliteratur, in der systematisch die Bezüge von Baudrillard zu Emil Durkheim (Merrin, 2005; Gane, 1991b), Guy Debord (Gane, 1991b) Roland Barthes (Gane, 1991a; 1991b), Marshal McLuhan (Genosko, 1999; Merrin 2005) und zu Teilen auch Max Weber (Gane 2000) herausgearbeitet worden sind. Die Auswahl anglo-amerikanischer Autoren ist damit zu erklären, dass Baudrillard erst außerhalb von Frankreich durch Übersetzungen ins Englische Ende der 1980'er Jahre weltweit bekannt wurde. Ferner liegen zwischen dem Erscheinen seiner Bücher in französisch und der englischen Übersetzung von, z.B. *Le Système des Objets* und *La Société de Consommation*, fast 30 Jahre.⁷ Die Aufmerksamkeit wandte sich auch durch die umgekehrte Folge der englischen Übersetzungen erst spät den Anfängen Baudrillards zu. Als herausragende Forscher zu Baudrillards eigenwilligem Werk sind hier zu nennen: Mark Poster, Douglas Kellner, Nicholas Zurbrugg, Charles Levin, Arthur Kroker und Mike Gane, deren Werke hier vor allem verwendet wurden. Insbesondere Mike Ganes

7 Im Jahr 2000 erschien im SAGE Verlag die erste fünfbändige Anthologie mit kritischen Aufsätzen zu Baudrillards Hauptthemen. Aus dieser Anthologie wurden auch einige Aufsätze für die vorliegende Arbeit verwendet. (Gane (Hrsg.), 2000b) Zur Einführung in das Werk Baudrillards, nebst einem Überblick über die Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte im englischsprachigen Raum, ist dabei auch die Einleitung der Anthologie sehr zu empfehlen.

langjährige Forschung zu Baudrillard und der französischen Soziologie hat eine wichtige Grundlage für eine vertiefte Beschäftigung geebnet. William Merrins bereits zitiertes Buch „Baudrillard and the Media“ gründet auf Ganes Ergebnissen und stellt Baudrillards komplexe Theorien in den größeren Rahmen einer Gesellschaftsanalyse. Seit Januar 2004 veröffentlicht auch das *Journal of Baudrillard Studies*⁸ kritische Aufsätze der neueren Baudrillardforschung sowie ausgewählte Übersetzungen seiner Texte. Damit sind in den USA und Großbritannien die institutionellen Grundlagen für weitere Forschung gelegt worden, deren vorläufige Ergebnisse hier einem deutschen Publikum vorgestellt werden. Im deutschen Sprachraum sind Übersetzungen fast aller Bücher von Baudrillard in den 80'er und 90'er Jahren veröffentlicht worden, v.a. im Merve Verlag, bei Matthes&Seitz sowie später auch im Passagen Verlag aus Wien. Ein großes Problem deutscher Übersetzungen ist jedoch die Übersetzung von Kernbegriffen in scheinbar ebenso sinnvolle deutsche Worte. Dadurch geht ein Großteil der zuweilen sehr ambivalenten Bedeutungsschichten der Baudrillardschen Terminologie verloren. Für die Analysen der frühen Werke wurden deshalb die französischen Originalausgaben verwendet. Einige späte Werke werden hier in Englisch zitiert, weil sie treffend die Baudrillardsche Terminologie gebrauchen und sinnvoll wiedergeben. Abgesehen von einem Symposium am Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM) in Karlsruhe im Jahr 2004 beschränkt sich die Baudrillardforschung in Deutschland weitgehend auf eine Einführung von Falko Blask (1995) und einige Abschlussarbeiten.

8 <http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/index.html>

I. Von symbolischen und semiotischen Kulturen

Kollektive Repräsentationen

Es liegt nahe, einem Autor, der über die Simulation und Hyperrealität der elektronischen Medien schreibt, vorzuwerfen, er hege nostalgische Gefühle für die direkte Rede. Selbst ausgewiesene Kenner seiner Werke meinen, Baudrillard bevorzuge die Konversation gegenüber „debased and abstract media communication“ (Kellner, 1989: 67). Von Baudrillard wird die Form des Gesprächs als Mittel der Auseinandersetzung dabei durchaus privilegiert. Selbst in ihrer Niederschrift vermittelt sie noch einen Einblick in seine Fähigkeit zum abrupten Perspektivwechsel und komplexen Gedanken, dem eine unausgesprochene Bibliographie stets anhaftet (Baudrillard/Noailles, 2007; Gane, 1993). Eine Einschätzung seiner kritischen Perspektive auf die Hyperrealität oder Simulationsleistung der Massenmedien würde es sich jedoch sehr einfach machen, die Nostalgie für das Gespräch als alleinigen Gegenpol der Massenkommunikation anzunehmen. Dies würde den anthropologischen Charakter der Baudrillardschen Untersuchungen verkennen. William Merrin schlägt deshalb vor, Baudrillards Beschäftigung mit Repräsentation und Realität als Erbe der von Emile Durkheim begonnenen Forschung zu den „kollektiven Repräsentationen“ primitiver Völker zu betrachten, die für viele französische Soziologen prägend war (Merrin, 2005: 11-16). Besonders ist hier Durkheims theoretische wie ethnographische Studie zu den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* anzuführen, die aus der Betrachtung der Sitten und Gebräuche vormoderner Völker ein Verständnis für die Rolle des „Religiösen“ im Menschen zu finden versucht.

Primitive Völker als Kontrapunkt der Moderne des 20. Jahrhunderts finden sich auch bei dem Begründer der modernen Medienwissenschaft,

Marshal McLuhan, der ein weiterer einflussreicher Autor für Baudrillard war. Der kanadische McLuhan-Forscher Gary Genosko arbeitet jedoch in seiner vergleichenden Studie zu McLuhan und Baudrillard heraus, dass die vormoderne Kultur von beiden Autoren auf sehr unterschiedliche Weise theoretisch ins Feld geführt wird, um Aussagen über die Erfahrungswelt der elektronischen Medien zu stützen. Bei McLuhan sind elektronische Medien durchweg positiv besetzt, da sie zu einer „retribalization“ des modernen, sinnlich verarmten Menschen führen. Für Baudrillard jedoch distanzieren elektronische Medien von der Umwelt und täuschen darüber hinweg, dass eine symbolische Einheit des Erlebens durch die Verwendung von Zeichen bereits verloren ist (Genosko, 1999: 106f.). Ungeachtet dieser Differenzen wird McLuhans Diktum „The medium is the message“ für Baudrillard geradezu zur Leitmaxime. McLuhan verkehrt mit diesem kurzen Satz die Vorzeichen der Medienwissenschaft als Lehre von Inhalten. Dem gegenüber postuliert er, dass ein neues Medium gerade durch seinen Inhalt davon ablenkt, welche Auswirkungen es auf die soziale Organisation der Gesellschaft hat. Dieser Gedanke wurde durch verschiedene Anhänger der „Toronto School“ wie Eric Havelock (1963) am Beispiel des Medienwandels von oraler zu literaler Kultur im antiken Griechenland vorbereitet und später von Walter Ong aufgegriffen (1967). Das moderne, westliche Konzept der Individualität, zum Beispiel, ist nach Ong und Havelock bereits ein Ergebnis der alphabetischen Schrift, die erst eine zeitliche Distanzierung zum Erleben der Gegenwart erlaubt. Die orale Gemeinschaft verliert durch das Medium der Schrift für die Vermittlung von Wissen an Bedeutung. Moderne Individuen konstituieren sich folglich erst dort, wo Wissen unabhängig von personalen, zeitlichen oder räumlichen Beschränkungen frei verfügbar ist. Ong stellt fest, dass das verschriftlichte Wissen in seinem Anspruch auf „Objektivität“ nicht mehr an Personen (Autoritäten) gebunden ist, sondern sich auf „neutrale Objekte“ bezieht (1967: 223). Diese Revolution im Charakter des Wissens durch Schrift und die damit einhergehende Individualisierung, ist

auch die Vorbedingung dessen, was Durkheim als das „Soziale“ begreift. Erst die Speicherung von Aussagen, Ideen und Beschreibungen eröffnet die Möglichkeit einer späteren Prüfung, eines Vergleichs und somit auch die Möglichkeit, kollektive Symbolisierungen als wandel- und kritisierbar anzusehen.

According to Durkheim the social is a discursive turn that replaces fading religious and metaphysical explanations of the human experience and that allows modern culture to become aware of itself as self-generating and dynamic. For Durkheim, the mechanism of change and generation is the collective's capacity to interpret its own symbolic utterances – that is, to understand its own beliefs, knowledge, and values as collectively generated and hence open to evaluation. (Cormack, 2002: 6)

Sowohl die Durkheimsche Soziologie wie die von McLuhan inspirierte Medienwissenschaft verweisen auf die primitiven Kulturen als Kontrapunkt, um über Aspekte der Gegenwart – das Soziale bei Durkheim, den Medienwandel bei McLuhan – Erkenntnisse zu gewinnen. Im Unterschied zu McLuhans sozio-kultureller Analyse von Sekundärtexten, sind primitive Kulturen bei Durkheim Ende des 19. Jahrhunderts noch reale Anschauungsobjekte in Form der australischen Ureinwohner, denen er seine ethnographische Studie *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) widmet. In der Einleitung führt Durkheim dabei sehr pointiert das Erkenntnisinteresse seiner Untersuchung aus:

Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque ... pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités. Si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, ce qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité. ([1912] 2007: 2)

Es geht Durkheim nicht allein um die Darstellung der absonderlichen Riten und Praktiken der australischen Ureinwohner, sondern er möchte über das Studium dieser Gemeinschaften mehr über die psycho-soziale Verfasstheit des Menschen erfahren.

Von der neueren Anthropologie wird dieses Verfahren allerdings heute in Frage gestellt. Adam Kuper gibt zu Bedenken, dass es sich bei den Primitiven mehr um eine „Illusion“ und „Phantasie“ der abendländischen, bürgerlichen Sozialkritiker von Durkheim bis Marx handelt, gerade weil es keine „Fossilien sozialer Organisation“ gibt (Kuper, 1988). Untergegangene Kulturen bieten sich für theoretische Explorationen an, da von ihrer sozialen Organisation keine Artefakte erhalten geblieben sind. Für die vorliegende Arbeit bleibt der von Durkheim eingeführte Kontrapunkt primitiver Völker, seien sie nun theoretisch konstruiert oder empirisch betrachtet, ein wichtiger Grundpfeiler der Annäherung an Baudrillard.

Der Zusammenhang von Medien- und Sozialgeschichte fundiert Baudrillards spätere Unterscheidung von *semiotischen* Kulturen, die ihr Zusammenleben an den schriftsprachlichen Prinzipien der Linearität, Rationalität und Logik orientieren und *symbolischen* Kulturen, deren Zusammenleben von einem zirkulären Zeitbegriff, festen Riten und medial vermittelten „kollektiven Repräsentationen“ geprägt ist. In Baudrillards Auffassung existieren beide Kulturen aber nicht zeitlich voneinander getrennt. Vielmehr bleibt in der rationalisierten, modernen Welt weiterhin ein Erbe des Symbolischen, das nicht in die Dichotomie des Zeichens als Bezeichnendem/ Bezeichnetem gepresst werden kann. Baudrillard begreift das Zeichen allenfalls als „ambivalent“, d.h. es verändert sich nach den Kontexten seiner Anwendung (PCEPS: 196). Ferdinand de Saussures Zweiteilung des Zeichens in Bezeichnendes (Sa) und Bezeichnetes (Sé) legt, nach Baudrillard, den Schluss nahe, beide seien als positive Werte unveränderlich zueinander. Das Symbolische ist dagegen der „non-lieu de la valeur, non lieu de la signification.“ (PCEPS: 198)

Es besteht also ein Gegensatz zwischen zwei Formen der Sinnstiftung, oder „signification“, - zwischen semiotischen, an Werten orientierten, und symbolischen, an Relationen orientierten, Kulturen. Auf diesen Gegensatz zweier Kulturformen gründet sich Baudrillards Projekt einer an prämodernen Denkformen orientierten Kritik der Moderne. „Baudrillard attempts to develop a new theory of symbolic cultures, *and* a new theory of mass societies“, schreibt Mike Gane dazu (1991b: 8. e.H.). Gane schlägt folgende Genealogie vor, in der sich die Zeichenproblematik in Bezug auf soziale Formationen bei Baudrillard wieder findet:

1. primitive, symbolische Kulturen (keine Elemente von Zeichen)
 2. Gesellschaften, in denen sich symbolische Kulturen in Kombination mit Hierarchien finden (geringe Zirkulation von Zeichen)
 3. Massengesellschaften (hohe Zirkulation von Zeichen)
- (entnommen aus Gane, 1991b: 8)

In einer frühen Phase der kulturellen Entwicklung ist die Lebenswelt beherrscht von heiligen Gegenständen, Zeremonien und Ritualen, die von einer engen Gemeinschaft als Organisationsprinzip von Erfahrung aufrecht erhalten werden. Das Fehlen einer Schrift als Mittel der Distanzierung zur unmittelbaren Gegenwart erzwingt ein symbolisches Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, d.h. Erfahrung wird durch Symbole und Objekte vergegenständlicht. Er erfährt diese Welt stets nur als Totalität, der er ausgeliefert ist und die er sich nicht anders als mythisch erklären kann. Mit dem Eintreten der Schrift, wie von Havelock am Beispiel von Platons *Politeia* gezeigt, gerät dieses mythische Weltbild ins Wanken, koexistiert jedoch so lange mit der symbolischen Kultur, wie nicht alle sich der neuen Kulturtechnik Schrift bedienen. Erst unter den Bedingungen der Massengesellschaft, die durch allgemeine Literalität geprägt ist, muss der Zusammenhang der Individuen in der Sphäre

des „Sozialen“ durch den Austausch von Zeichen und die Verhandlung über ihre Bedeutung realisiert werden. Baudrillard verweist darauf, dass die Zirkulation von Zeichen, also Beschreibungen und Bezeichnungen, einen direkten Weltbezug abgelöst hat. Die Abhängigkeit von Zeichen als Mittel der Verständigung ist gleichzeitig aber Grundbedingung einer funktional differenzierten und arbeitsteilig organisierten Gesellschaft. Baudrillard versucht in seinen späteren Schriften gerade durch den ungewöhnlichen Sprachgebrauch, die Sichtweise eines Primitiven oder Anti-Rationalisten einzunehmen. So erreicht er zumindest in seiner Beschreibung der modernen Gesellschaft eine radikale Außensicht - oder wenigstens eine Verschiebung der Beschreibungskategorien.

The remarkable project Baudrillard has set himself has been to use the Durkheimian paradigm but to place himself in it as primitive, as a pre- or anti-rationalist, and to evolve a poetic theoretical analysis of the effects of the most advanced technical transformations in our culture. Yet Baudrillard only very rarely refers to Durkheim, preferring to adopt his paradigm as already modified in the work of Bataille and others. (Gane, 1991b: 5)

Bevor im zweiten Kapitel genauer auf die von Marcel Mauss und Georges Bataille entlehnten Konzepte eingegangen wird, lohnt ein Blick auf Durkheims Untersuchung zu den „kollektiven Repräsentationen“ primitiver Völker. In ihrer vergleichenden Studie zu Durkheim, Mills und Baudrillard schreibt Patricia Cormack, Durkheim habe die Wissenschaft der Soziologie auf der Annahme begründet, dass „alle menschlichen Gemeinschaften durch geheiligte Bilder Ausdruck finden, funktionieren und weiter bestehen“ (2002: 8). Genauer: „(C)ollectives constitute and modify themselves through the use of symbols“ (6). Der soziologische Beobachter soll aus der Beobachtung der Produktion der Symbole wie aus den Reaktionen der Gemeinschaft

in den Stand versetzt werden, allgemeine Aussagen über die Gemeinschaft treffen zu können (46). So stellt Durkheims Buch *Die Regeln der soziologischen Methode* den ersten Versuch dar, „Repräsentation als ein grundlegendes Element des sozialen Lebens zu verstehen“ (50).

Pickering erläutert in seiner Studie zu *Durkheim and Representations*, dass der Begriff „représentation“ oder „representation“ (engl.) am ehesten durch das deutsche Wort „Vorstellung“ wiedergegeben werde, meint er doch eine „mental or intellectual idea – a picture or projection held in the mind“ (2000: 12). Die Funktion von Vorstellungen oder *représentations* liegt in ihrer Abstraktion zum direkt Erlebten. „By representations knowledge is derived and through them the person can visualize the world beyond his immediate senses“ (13). Die für Durkheim so wichtige Unterscheidung zwischen dem Individuum und dem Sozialen kann auch auf eine Klassifizierung der Repräsentationen angewendet werden. Während individuelle Vorstellungen jenseits von „management, classification and ... generalization“ liegen, stellt die kollektive Vorstellung einen „Kontrollmechanismus“ dar, der die Vielfalt individueller Ausprägungen lenkt (14-16). Dazu müssen kollektive Vorstellungen relativ stabil sein, indem sie z.B. von Generation zu Generation weitergegeben werden (17). Durch diese Form der Überlieferung, in der der Einzelne nur temporärer Träger einer Botschaft ist, gewinnen sie einen überpersönlichen Anspruch auf Gültigkeit: „Collective representations ... have to transcend the personal, the individual“ (17). Daraus ergibt sich, dass sie stets kollektiv aufrecht erhalten, jedoch individuell angepasst werden müssen.

Bei Durkheim taucht die soziale Funktion kollektiver Repräsentationen gleich zu Beginn der *Formen des religiösen Lebens* auf:

A la base de tous les systèmes de croyances et de tous les cultes, il doit nécessairement y avoir un certain nombre de représentations fondamentales et attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes (...) ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions. (Durkheim, 2005: 6)

Trotz der Unterschiedlichkeit religiöser Formen gibt es eine bestimmte Anzahl grundlegender Vorstellungen und ritueller Einstellungen, die stets die selben religiösen Funktionen erfüllen. Mit Hinblick auf die Religion der primitiven Völker stellt Durkheim daraufhin klar, dass allen Religionsgemeinschaften eine Unterteilung der Welt in sakrale und profane Gegenstände gemeinsam ist. Diese Unterteilung ist „absolut“ und nicht identisch mit der Unterscheidung von Gut und Böse (53). Alle primitiven Religionen „supposent une classification des choses, réelles ou idéales, (...) en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*“ (2005: 50). Charakteristisch für das religiöse Phänomen ist, dass es auf dieser absoluten Unterscheidung basiert, darin alles Erkennbare einschließt, und gegeneinander abgrenzt. „Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s’appliquent et qui doivent rester à distance des premières“ (56). Die sakrale Sphäre wird durch Verbote geschützt und von der Welt des Profanen, also der Sphäre des zum (Über-)Leben Notwendigen, abgegrenzt. Durch die strenge Ordnung der Welt in zwei distinkte Bereiche konstituiert sich das Kollektiv, indem es die Einhaltung der Regeln überwacht.

Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. (65)

Die religiöse Erfahrung konstituiert sich in einem vom Profanen abgegrenzten Raum von heiligen Stätten und in einer zyklisch organisierten Zeit ritueller Feste. Während der Zeit des Festes wird verschwenderisch mit dem Besitz (*potlatch*) und dem Körper umgegangen. Drogen und Musik erzeugen rauschhafte Zustände, wie Durkheim am Beispiel der Warramunga schildert (310f.). Alle diese äußeren Merkmale tragen zur besonderen Bedeutung des religiösen Rituals bei. Die religiöse Erfahrung ist unter den Primitiven ein Moment der Ekstase, in dem der mythisch Lebende aus seiner Normalität der lebensnotwendigen Verrichtungen ausbricht: „Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenue un être nouveau ...“ (Durkheim, 2005: 312)⁹. Diese eigentlich nicht kommunizierbare, ekstatische Erfahrung versucht der Mensch dadurch zu manifestieren, dass er Objekte schafft, die jedoch nicht allein eine gemachte Erfahrung dokumentieren, sondern die selbst zum Anlass einer erneuten Erfahrung werden. Das Zeichen, z.B. als Totem, besitzt eine doppelte Struktur als Ausdruck und Anlass einer Erfahrung.

9 Der Hinweis auf diese Textstelle bei Durkheim ist William Merrin (2005: 12) entnommen. Sie wird hier im Original wiedergegeben.

Durkheim stellt daher in einer Schlüsselpassage seines Werks fest:

Nous ne pouvons nous les [sentiments forts] expliquer à nous-même qu'en les rapportant à un objet concret dont nous sentions vivement la réalité. Si donc la chose même ne remplit pas cette condition, elle ne peut pas servir de point d'attache aux impressions ressenties, bien que ce soit elle qui les ait soulevées. *C'est le signe alors qui prend sa place; c'est sur lui qu'on reporte les émotions qu'elle suscite.* C'est lui qui est aimé, craint, respecté; c'est à lui qu'on est reconnaissant; c'est à lui qu'on se sacrifie. (Durkheim, 2005: 314f. e.H.)

Dies ist eine entscheidende Stelle in Durkheims Abhandlung, die Baudrillards Beschäftigung mit den modernen Objekten der Warenwelt geradezu vorweg nimmt. Mit der Orientierung auf Objekte als Anlass einer Erfahrung, wird die zuvor erwähnte „innere“ Erfahrung nach außen gekehrt und verändert. Ganz ähnlich spielt Georges Bataille, ein weiterer Schüler Durkheims, mit der Ambivalenz des französischen Begriffs „objet“, um jene innere Hinwendung zum äußeren Objekt zu schildern. Innerlichkeit, hier das „Objekt der Erfahrung“ wird auf ein Objekt attribuiert, das sie als Gegenstand in abstrakter Weise re-präsentiert.

[D]as Objekt in der Erfahrung ist zuerst die Projektion eines dramatischen Selbstverlusts. Es ist das Bild des Subjekts. Das Subjekt sucht zuerst zu seinem Ebenbild zu gelangen. Doch wenn es in die innere Erfahrung eingetreten ist, ist es auf der Suche nach einem Objekt, das wie es selbst in Innerlichkeit verwandelt ist. (1999: 164)

An die Stelle einer individuellen Erfahrung tritt die Übertragung dieser Erfahrung auf Objekte. Mithin werden diese Objekte zu kollektiven Symbolen oder Repräsentationen, die für die Anhänger einer Glaubensgemeinschaft Verbindlichkeit erlangen, gerade weil sie kollektiv

hervorgebracht werden.¹⁰ Durch die Orientierung auf Objekte und später auf Zeichen, verschwindet jene individuelle, innere Erfahrung, oder anders gesagt, sie muss stets wieder in Zeichen wiedergegeben werden, wenn sie den Anschluss an kollektive Repräsentationen sucht. Mit Bezug auf Baudrillard ergibt sich hier der überraschende Zusammenhang, dass Realität eng verknüpft ist mit dieser nicht-verbalisierten Erfahrung, die bereits durch Orientierung auf äußere Gegenstände eine Deformation erfährt. Auch wird Durkheims Unterteilung in profane und sakrale Bereiche des Lebens problematisch, wo Rationalisierung und Technologisierung selbst zu kollektiven Repräsentationen des Fortschritts werden. Vor diesem Hintergrund, wird schnell deutlich, dass Baudrillards Kritik der Massenmedien im weiteren Rahmen einer Kritik der jeder Sakralität beraubten, funktional organisierten modernen Gesellschaft anzusiedeln ist. Gleichzeitig bleibt aber das Verlangen des Menschen nach einer inneren Erfahrung bestehen, das sich unter den Bedingungen der Massen- und Konsumgesellschaft nunmehr auf Objekte als Konsumgüter richtet.

Die Deformation von Erfahrung durch Medien spiegelt sich in Baudrillards späterer Beschäftigung mit dem Medium Fernsehen, die von McLuhans Forschung zu oralen und literalen Kulturen vorbereitet wird. Schriftsprache löst die symbolischen Praktiken oraler Gemeinschaften ab und führt ein Beschreibungssystem ein, das mit dem Anspruch auf überpersönliche Objektivität auftritt. Die Objektivität der (Schrift-) Zeichen ist, wie McLuhan ausführt, aber vor allem ein kulturtechnischer Effekt (2001: 15), dem die positiven Werte wie Logik und Rationalität zugeschrieben sind. Da sich Baudrillard in seiner Unterscheidung von symbolischen und semiotischen Kulturen auf diesen Zusammenhang stützt, es an dieser Stelle notwendig, die Kernaussagen der Toronto School und Marshal McLuhans zur Genese der Schrift als Kulturtechnik noch

10 Vergleiche zur Identifikation mit sakralen Objekten auch Freud *Totem und Tabu* ([1913] 1986: 105f.)

einmal zu rekapitulieren. So soll auch deutlich werden, dass Baudrillards Medienkritik zugleich Teil einer Gesellschaftskritik der Moderne ist.

Die Rationalität der Schrift und Individualisierung

Baudrillard wird relativ früh auf Marshal McLuhans Buch *Understanding Media* (1964) aufmerksam. 1967 veröffentlicht er eine Rezension des Buches in *L'Homme et la Société*, in der er McLuhan kritisiert, er beschreibe die Medienentwicklung hin zu einem globalen Dorf in zu optimistischer Weise: „This optimism has an evidently simple basis: it is founded on McLuhan's total misrecognition of history, and more precisely of the history of the media“ (In: Genosko, 2001: 41). McLuhans „technologischer Idealismus“ (43) ist nach Baudrillard, die größte Schwäche des Buches, da er historische Besitz- und Machtverhältnisse der Verwendung von Medien ignoriert. Interessant ist für Baudrillard jedoch die „paradoxe“ These McLuhans, dass das „Medium“ die „Message“ technologischen Wandels sei, und nicht die Inhalte, die mit ihm verbreitet würden.

„The Medium is the Message“, McLuhan means the book-medium
..., has transformed our civilization not so much through its content
(ideology, information, science), as by *the fundamental constraint of
systematization which it exercises across its technical essence.*
(41, H.i.O.)

Gegen Ende fasst Baudrillard zusammen, dass die Implikationen dieses Gedankens sehr weit reichen und auf alle Ebenen der Gesellschaftsanalyse ausgeweitet werden sollten. Die Beschränkung eines jeden Mediums in der Form der Darstellung und seiner sozialen Funktion wird zu einer Leitidee Baudrillards, deren Ausführung in den späteren Werken er hier bereits andeutet.

„The Medium is the Message“ is therefore a paradox which one can push quite far in order to expel ideologies of content. Generalized, it would be the very formula of alienation in technological society. (43)

Es scheint daher legitim, neben der Durkheimschen Religionssoziologie auch die McLuhansche Medientheorie als wichtigen Baustein einer Einschätzung von Baudrillard anzunehmen. Im Folgenden werden dazu noch einmal die wesentlichen Gedanken zum Medienwandel von oraler zu literaler Kultur zusammengefasst, auf denen McLuhan seine Medientheorie begründet.

In seinem Buch *Preface to Plato* (1963) wendet sich Eric A. Havelock, ein Kollege McLuhans, einer medienwissenschaftlichen Analyse von Platons *Politeia* zu, in der er versucht, Platons Angriff gegen die Poetik als Ausdruck des Medienwandels von oralen zu literalen Kulturen zu deuten. Platons Kritik der Poetik richtet sich in erster Linie gegen deren performativen Charakter, der den Zuschauer nicht zum Mitdenken auffordert, sondern emphatisch in den Bann zieht. Diese Art der Wissensvermittlung basiert auf der Anwesenheit der Gemeinschaft aller Zuhörer und greift vor allem auf die Wiederholung als Mittel der Wissensbewahrung zurück. „Mimesis“ ist hier ein Schlüsselbegriff, der beschreibt, wie Lernen vor allem durch mündliches Wiederholen geprägt ist (Havelock, 1963: 23). Mündlich vorgetragene Epen und Mythen werden zu einem Archiv von „preserved communication“, das durch die Performanz des Rhapsoden oder Erzählers in ständig neue Gegenwart verwandelt wird.¹¹ Für Plato ist so eine kritische Rückschau unmöglich. „(T)he oral state of mind is still for Plato the main enemy“, schreibt Havelock (41). Die Vorzüge des bereits eingeführten Alphabets bleiben zu Platos Zeiten nur einigen wenigen vorbehalten. Wissenstransfer findet vorwiegend als Wiederholung von Rhythmen und Versen statt. Plato jedoch verlangt,

11 Vergleiche dazu auch Goody/Watt (1981) zum Begriff der Homöostase (246f.)

dass Prüfung und Kritik allem „nur Gehörten“ entgegengebracht werden sollten:

He asks of men that ... they should think about what they say, instead of just saying it. And they should *separate* themselves from it instead of identifying with it; they themselves should become 'subject' who stands apart from the 'object' and reconsiders it and analyses it and evaluates it, instead of just 'imitating' it. (Havelock, 1963: 47. e.H.)

Die von Plato geforderte „Doktrin einer autonomen Persönlichkeit“ (204) wird durch eine neue Kommunikationstechnik ermöglicht, die auf *mimesis* verzichtet, statt dessen aber mittels Schrift eine Distanzierung zum Gesagten erzwingt (208). Wissen wird über die Schrift auch unabhängig von der Person des Rhapsoden. Die Fixierung erlaubt gleichzeitig eine Systematisierung von Inhalten und setzt sie historisch zueinander in Perspektive. Anders als die sich ständig ändernde Heldensage, bleibt das niedergeschriebene Wissen in seiner Form konstant. Havelock schreibt: „The angles of a triangle are two right angles; ... they were not once three angles and now have become two. ... Such a statement is totally divorced from the idiom and syntax of the saga“ (219). Das „autonome Subjekt“ ist „konfrontiert mit Gesetzen, Konzepten, Themen und Formeln“, die „nicht mehr dem Gesetz der Narration, sondern dem Gesetz der Logik“ folgen (219f.). Obwohl sie weit schwieriger zu beherrschen ist, setzte sich diese Form der Wissensvermittlung durch: „The acoustic technology of epic had been rendered obsolete by the technology of the written word“ (293). Damit geht der Zusammenhalt, der bis dahin an gemeinschaftlichen Formen des Wissens geübten oralen Gemeinschaft, verloren. Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei einem Weggefährten von Baudrillard, Guy Debord, der in *La Société du Spectacle* ([1967] 1997) schreibt: „En perdant la communauté de la société du mythe, la société doit perdre toutes les références d'un langage réellement commun ...“

(1992: 181). Denn an die Verfügbarkeit von Wissen als Schrift schließt eine andere Form der Subjektkonstitution an, wird Subjekt sein überhaupt erst möglich. Umberto Eco fasst den Ausgang des Menschen aus der mythischen, oralen Kultur in die Schrift wie folgt zusammen:

Durch das Zeichen löst der Mensch sich los von der rohen Wahrnehmung, von der Erfahrung des *hic et nunc*, und abstrahiert. Ohne *Abstraktion* gibt es keinen Begriff, und ohne *Abstraktion* gibt es erst recht keine Zeichen. (Eco, 1977: 108. H.i.O.)

In diesem Übergang muss sich das Individuum als ein Teil der Sprache konstituieren, ist also sein „eigenes Anderes“. Um „Ich“ sagen zu können, muss es sich einer grammatischen Funktion bedienen, die bereits durch die Sprache in Form des /ich/ festgelegt ist:

Dieses /ich/ ist bereits ein kulturelles Produkt (...). Indem es sich mit dem Subjekt der Äußerung gleichsetzte, hat das Subjekt des Äußerungsaktes bereits seine Subjektivität verloren; die Sprache hat es zum Gefangenen einer *Andersheit* gemacht, mit der es sich identifizieren muss, um sich zu konstituieren, aber aus der es sich nun nicht mehr befreien kann. (Eco, 1977: 110. e.H.)

Eine weitere medientheoretische Beobachtung verweist auf die eingangs erwähnte Formatierung von Inhalten durch bestimmte Medien. In der alphabetischen Schrift und ihrer horizontalen Anordnung wird die zyklische Zeitvorstellung der oralen Kultur, wie sie in Epen und Sagen vorherrscht, durch die „Illusion“ einer linearen Zeit ersetzt. Mit der Technik nacheinander gesetzter Zeichen, also Buchstaben und Worte, tritt ein Denken von Ursache und Wirkung in den Vordergrund. Die Anordnung bevorzugt dabei bereits ein Denkmuster, das auf den Inhalt abfärbt; die Gedanken werden *par ordre*, wie Voltaire es nannte, angeordnet und

nicht mehr parataktisch, also unzusammenhängend. Diese Ordnung ist wiederum durch die Grammatik (Eco) bzw. das Alphabet (McLuhan) formatiert. Die Ordnung der Gedanken in der alphabetischen Schrift als eine rationale Art der Darstellung von Welt, ist nach McLuhan vor allem ein Effekt der Technik selbst: „(W)e have confused reason with literacy, and rationalism with a single technology“, schreibt er (2001: 15). „The phonetic alphabet is a unique technology (...) in which semantically meaningless letters are used to correspond to semantically meaningless sounds“ (83). Diese Eigenschaft des phonetischen Alphabets macht es besonders einfach erlernbar. In seinem Kapitel zum geschriebenen Wort kontrastiert McLuhan diese Kulturtechnik mit der chinesischen Schrift, die im Gegensatz zur phonetischen Schrift eine „ideographische“ Schrift ist, d.h. Zeichen verkörpern keine Lautbilder sondern Ideen:

Consciousness is not a verbal process. Yet during all our centuries of phonetic literacy we have favored the chain of inference as the mark of logic and reason. Chinese writing, by contrast, invests each ideogram with a total intuition of being and reason (...). Only alphabetic cultures have ever mastered connected lineal sequences as pervasive forms of psychic and social organization. (85)

Nach McLuhan überträgt sich die Art wie ein Medium, hier das Alphabet, Wissen organisiert auf alle jene gesellschaftlichen Bereiche, in denen dieses Wissen Anwendung findet.¹² Goody und Watt schreiben in Fortführung von McLuhan, dass die „einsamen Tätigkeiten“ des Lesens und Schreibens eine Individualisierung erzwingen, die nicht mehr an den Prämissen von zyklisch wiederkehrenden Erzählungen, sondern an der gezielten Auswahl aus schriftlich archiviertem Wissen orientiert ist:

12 Einschränkung in Bezug auf Wissenschaft, sowie einer Gegenüberstellung von westlichen und östlichen Schriften wie dem Chinesischen und Japanischen auch Coulmas (1981).

**Und insofern ein Individuum an der schriftlich überlieferten -
im Gegensatz zur mündlich überlieferten - Kultur teilnimmt,
ist die Einheit, die es als Person erreicht, weitgehend das
Resultat seiner individuellen Auswahl von Elementen aus einem
hoch differenzierten kulturellen Repertoire. (1981: 251)**

Durch die Kulturtechnik der Schrift, und darin mitgesprochen auch deren systematische Aufbewahrung im Archiv, wird die potenziell feindliche Umgebung des mythisch lebenden Menschen zu einer scheinbar beherrschbaren Umwelt. Mittels Technik und Wissenschaft werden allen Gegenständen und Zuständen der Welt zunächst Begriffe zugeordnet. In einem zweiten Schritt bezieht sich aber die Weiterentwicklung des Begriffsapparates durch die Wissenschaften nunmehr nicht mehr auf Gegenstände der Welt, sondern auf die Beziehungen der Begriffe untereinander. Je genauer die Instrumente der Wahrnehmung als Teile des technologischen Apparats Aussagen über die soziale und physische Welt produzieren, desto mehr verstärkt sich der Eindruck, das Mittel der Beobachtung und Beschreibung sei in der Tat ein Mittel der Beherrschung.

Bereits Max Weber stellt vor dem Hintergrund der Rationalisierung der Wissenschaften fest, die Welt werde durch das „rational empirische Erkennen“ in einen „kausalen Mechanismus“ verwandelt (Weber, 472)¹³. Dieser Aspekt der Verschriftlichung ergibt sich auch aus der Komplexität des gewonnenen Begriffssystems der empirischen Wissenschaften, deren Rationalität sich schließlich gegen die Religion richtet. Während die Religion die Schrift und Forschung zu Gottes Schöpfung förderte, wird sie nun „die irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin“ (473). Mit der Zunahme an Komplexität in Beschreibungssystemen und Analysemethoden bricht ein mythisches Weltbild vollends

13 Max Weber in seinem Aufsatz „Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung“. In: Weber (1973), S. 441–483. Mit Dank an Mike Gane für den Verweis. Siehe auch: Gane (1993: 8)

zusammen, das in der religiösen Praxis zumindest noch schemenhaft erkennbar war. Wissenschaft in ihrem modernen Verständnis betreibt die Entzauberung der mythischen Welt mit dem Ziel der Erkenntnis.

In seinem Aufsatz „Der Beruf zur Wissenschaft“ kritisiert Weber allerdings, dass Erkenntnis nicht allein schon dadurch zustande komme, indem Wissen über die Welt in Archive verschoben werde und so jederzeit auf Abruf stehe:

Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: Das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge - im Prinzip - durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. (Weber, 1973: 317. H.i.O.)

Entzauberung ist nicht allein die Ablehnung mythischen Denkens zugunsten der wissenschaftlichen Methode und Erkenntnis. Weber stellt in dieser Passage heraus, dass Entzauberung einher geht mit der Verschiebung von Erkenntnis auf Technologien und Kulturtechniken der Aufbewahrung. Webers Begriff der Entzauberung fasst hier elegant zusammen, wie an die Stelle einer direkten Erfahrung, eine durch Zeichen und Aufschreibsysteme gesteuerte Wahrnehmung getreten ist und wie sich daraus ein Herrschaftsanspruch gegenüber der Umwelt herleitet. Kehren wir an dieser Stelle zu der Frage zurück, in welchem Bezugsrahmen, das Baudrillardsche Projekt einer Kritik der modernen Gesellschaft anzusiedeln ist, so zeigt sich die Parallele zwischen der „verzauberten“ mythischen oder symbolischen Welt und der durch Rationalität und Berechenbarkeit, semiotisch geprägten, modernen Welt. Die symbolische Ordnung einer vormodernen Zeit dient

dem „Anti-Rationalisten“ Baudrillard hier als wiederkehrende rhetorische Figur.

His [Baudrillard's] project must be regarded as an assault on the ,disenchanted' world from the point of view of the militant of the symbolic (enchanted but cruel) cultures. (Gane, 1991b: 7)

Die Verweise auf die symbolische Ordnung primitiver Völker bleiben eine Konstante, die das gesamte Werk Baudrillards durchzieht. Sie wird aber vor allem zu einem theoretischen Umkehrpunkt überall dort, wo es um eine Kritik von Ideologien wie der Entfremdung, des Bedarfs oder der Repräsentation geht. Aus dem bisher Gesagten sollte deutlich geworden sein, dass Baudrillards Perspektive auf die Massenmedien mit einer Definition von Realität operiert, die streng genommen noch vor der Schrift als Kulturtechnik angesiedelt ist. Der Komplexität von Welt wird bereits durch die Schrift ein System von Begriffen entgegengesetzt. Dabei muss das undefinierte Erlebte in Elemente eines anderen Zeichensystem übersetzt werden. In diesem Akt der Übersetzung werden Elemente neu strukturiert und durch die Zwänge des Mediums zu einer neuen Ordnung zusammengefügt.

Symbolische und semiotische Kulturen mit ihren unterschiedlichen Techniken der Aneignung und Strukturierung von Erfahrungen bilden für das Frühwerk Baudrillards einen entscheidenden Hintergrund. Statt jedoch eine historische Zäsur zwischen beiden Kulturen zu ziehen, stellt Baudrillard in Frage, ob eine solche Zäsur überhaupt aufrecht erhalten werden kann. Kollektive Repräsentationen strukturieren auch Erfahrungen der individualisierten, modernen Menschen. Rituale prägen ebenso die Waren- und Konsumwelt. Seine Perspektive des Anti-Rationalisten bringt ihn in seinen ersten zwei Werken dazu, nach den Versatzformen und Relikten symbolischer Kulturen im Herzen der rationalisierten Gesellschaft zu suchen.

II. Entfremdung und symbolischer Tausch

Barthes' Semiologie und die modernen Mythen

Baudrillards frühe Werke *Le Système des Objets* (1968) und *La Société de Consommation* (1970) stellen zusammengefasst seine erste systematische Untersuchung der modernen Waren- und Konsumwelt dar. In der Wahl der Perspektive sind diese beiden Werke stark beeinflusst von Roland Barthes' ¹⁴ Methode der „Semiologie“, die davon ausgeht, dass sich Zeichensysteme jedweder Art wie Texte lesen lassen. Ob es nun Werbebotschaften, Kleidung oder Möbel sind, stets geht es um jene Bedeutungsebenen und Machtstrukturen, die in Zeichensysteme eingeschrieben sind. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, die Gesellschaft „naturalisiere“ bestimmte ideologische Erklärungsmuster, die durch die Semiologie, da sie Elemente der Form und nicht dem Inhalt nach klassifiziert, aufgedeckt werden können. In seinem theoretischen Aufsatz „*Eléments de Sémiologie*“ (1964b) bezeichnet Barthes die „Semiologie“ als eine soziologische Methode der Gesellschaftsanalyse, die auf den Grundkategorien der Saussure'schen Sprachphilosophie wie „Langue/ Parole“, „Signifié/ Signifiant“, „Système/ Syntagme“ und „dénotation/ connotation“ beruht.

Barthes geht zunächst von der *Langue* aus, die er als „eine soziale Institution und ein System von Werten“ (93) bezeichnet, der sich der Einzelne unterordnen muss, um an der Kommunikation der Gesellschaft teilzuhaben. Die *Langue* ist ein „kollektiver Vertrag“. Demgegenüber steht die *Parole*, oder der individuelle Sprechakt, der eine „Auswahl und Aktualisierung“ von Zeichen meint, die durch die *Langue* zur

14 Zu den diversen Einflüssen von Literaten wie James Graham Ballard oder Jorge Luis Borges sowie intellektuellen Lehrern wie Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss und Louis Althusser in Baudrillards Werk auch (Gane, 1991b: 15-45).

Verfügung gestellt werden (93). Beide Teile der Sprache (oder eines Zeichensystems) stehen in einem veränderlichen Verhältnis zueinander. Einerseits wird die *Langue* (z.B. als Grammatik oder Vokabular) durch individuelle Sprechakte erlernt; sie ist also ein „Produkt der *Parole*“. Andererseits ist sie auch ein „Instrument der *Parole*“, eine Sprechweise, um Aussagen überhaupt in gleichen Mustern formen zu können (94). Für Barthes ist die Unterscheidung *Langue/Parole*, wie sie von Saussure vorgenommen wird, eng verknüpft mit Durkheims Unterscheidung von individuellen und kollektiven Repräsentationen (97). Dies zeigt den weit reichenden Einfluss Durkheims bis in die neuere Soziologie und Sprachphilosophie, der sich, wie eingangs erwähnt, auch bei Baudrillard findet.

Für die Semiologie ist ferner die Unterteilung des Zeichens in Signifié/Signifiant (Sé/ Sa; Bezeichnetes/ Bezeichnendes) von Bedeutung, die direkt von Saussure abgeleitet ist. „[L]e signifié n'est pas ‚une chose‘, mais une représentation psychique de la ‚chose‘“, schreibt Barthes. Als „Konzept“ stellt das Bezeichnete eines der beiden *relata* des Zeichens dar (107). Weiter geht Barthes hier nicht. Er engt das Konzept des Bezeichneten nicht näher ein, sondern stellt lediglich fest, dass es sich um ein „champs notionels“, also ein Feld verschiedener Bedeutungen handelt, die wiederum auf anderen Zeichen basieren. Diese Felder sind nicht abgeschlossen, sondern interagieren miteinander. Jedes Individuum ist in der Lage, Lesungen einer Reihe von Feldern zu unternehmen (109), also z. B. eine Illustrierte oder eine Gebrauchsanweisung oder einen Roman zu lesen. Auf der anderen Seite ist das *Signifiant* (Bezeichnende) ein „pur relatium“, ein „mediateur“, für den sich hier der deutsche Begriff „Träger“ anbietet. In der Sprache ist der Träger eines Konzepts das Lautbild (109). In der Semiologie kann der Träger auch ein Kleidungsstück, ein Werkzeug oder ein anderer materieller Gegenstand sein. Durch das Konzept auf der einen und den Träger auf der anderen Seite kommt der Prozess der Bedeutungsgewinnung zustande,

der als „signification“ bezeichnet wird (100f.). „Signification“ basiert auf einer „découpage simultanée“, einer Unterscheidung von Zeichen, die ihren Wert erst durch die Abgrenzung zueinander erhalten. Zeichen können laut Barthes nach zwei Ebenen unterschieden werden: „Syntagma“ und „System“. Der Einfachheit halber wird hier, wie auch von Barthes angedeutet, anstelle von System der Begriff Paradigma verwendet.

Auf der syntagmatischen Ebene bezieht jedes Zeichen seinen Wert aus der „Ausdehnung“ (*étendue*) im Raum, also in einem Text durch den Fluss der einzelnen Worte, wie sie hintereinander angeordnet sind (114). „[L]es termes sont unis réellement *in praesentia*,“ schreibt Barthes. Die analytische Methode besteht hier in der Zerschneidung (*découpage*) der einzelnen Elemente. Auf der paradigmatischen Ebene werden Elemente einer gemeinsamen Gruppe voneinander unterschieden, die „*in absentia*“ verbunden sind (115). Als analytische Methode bietet sich hier die „Klassifizierung“ an. Am Beispiel der Kleidung, der Nahrung, der Möbel, und der Architektur zeigt Barthes schematisch, wie sich alle nach syntagmatischen und paradigmatischen Elementen analysieren lassen. Für die Analyse der Kleidung, zum Beispiel, werden unter dem Syntagma die verschiedenen Kleidungsstücke zusammengefasst, also Röcke, Hosen, Jacken, Mützen, etc. Im Paradigma werden dann z.B. Variationen des Hutes oder der Jacken klassifiziert. Barthes führt die Anwendbarkeit seiner Methode in seinem Buch *Le Système de la Mode* (1967) selbst vor, in dem er streng genommen die Sprache *über* die Mode analysiert, die er in Mode- und Frauenzeitschriften findet.

Die letzte Kategorie aus *dénotation/connotation* ist die wahrscheinlich schwierigste, da sie das bereits eingeführte Zeichenmodell von Sa/Sé versucht auf die Analyse von „Metasprachen“ auszudehnen. Im allgemeinen Verständnis ist eine Denotation eine Bedeutungszuweisung oder schlicht eine Bezeichnung. Das Zeichen „Stuhl“ bezeichnet einen Gegenstand.

Diese einfache indikatorische Verwendung wird aber schwierig, wenn Begriffe wie „Ideologie“ oder „Glück“ auf eine Bedeutung festgelegt werden sollen. Die Bedeutung dieser Begriffe liegt in einem weiten Feld von Konnotationen, also einem Raum von Bedeutungsinhalten. Um zu sagen, was „Glück“ oder „Ideologie“ bedeutet, muss Rekurs auf andere Zeichen oder Zeichensysteme genommen werden. Die Konnotation macht sich die Einheit aus Sa/Sé eines vorhergehenden Zeichens zu Nutze und inkorporiert diese Einheit als ein weiteres Bezeichnendes. In diesen Bereich fällt zum Beispiel die Literatur oder die Poesie, die das Bedeutungsspektrum von Worten versucht auszuloten. Eine „*métalangue*“ konstituiert sich jedoch als Sprache über Sprache, indem sie über die denotierten Inhalte (*contenu*) eines Begriffsystems Aussagen macht. Die Semiologie ist eine solche Metasprache (130). Sehr plastisch wird dies am Beispiel der Geisteswissenschaften, die stets auf andere Texte verweisen, und so in keinem *direkten* Verhältnis zu wie auch immer gearteten „Gegenständen“ stehen, sondern lediglich eine Metasprache von Texten *über* Gegenstände verwenden (132).

Barthes geht es durch die Anwendung einer Metasprache um eine Bloßstellung jener Machtstrukturen, die sich in der Sprache manifestieren und durch sie erhalten. Für den Semiologen besteht die Aufgabe in der „Entschlüsselung“ (*déchiffrement*) dieser Strukturen, indem er das von der Gesellschaft naturalisierte „Bezeichnete“ als ein „Bezeichnendes“ ansieht. Barthes Konzept des Mythos führt dieses Verfahren exemplarisch vor. So kann gezeigt werden, was mit dem von Barthes vorgeschlagenen Perspektivwechsel gemeint ist, denn der Mythos ist nach Barthes eine „*métalangue*“ der modernen Welt.

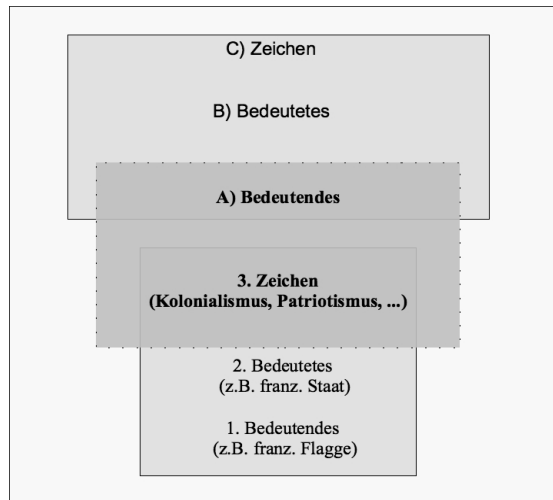
Die *Mythologies* von 1957 sind eine Sammlung von Aufsätzen, in denen Barthes versucht nach dem „verborgenen Sinn“ von Sprache und Diskursformen, aber auch von Konsumgegenständen und Gütern der Popkultur wie dem „wrestling“ zu suchen.¹⁵ Am Beispiel des Kinder-

15 Zu Barthes' Semiologie der „Mythologien“ auch Eco/Pezzini (1982)

spielzeugs aus Post, Krankenhäusern und Feuerwehr zeigt Barthes, dass die Welt des Kindes nicht länger von der Objekt- und Funktionswelt der Erwachsenen unterschieden ist, sondern diese im Spiel vorwegnimmt. Konnte sich die Idee des zweckfreien Spiels mit groben Klötzen und gefundenen Gegenständen noch verwirklichen, stellt das funktional präformierte Spielzeug auch in seiner Materialwahl von Metall und Plastik eine Einführung in die Waren- und Erfahrungswelt der Erwachsenen dar (Barthes, 2000: 53-55). Für den Semiologen Barthes zeigt sich in der Analyse des Spielzeugs, wie ein von der Gesellschaft naturalisiertes „Bezeichnetes“, nämlich die Idee des freien Spiels, „bezeichnend“ dafür wird, dass die Welt des Kindes sich nicht länger von der Welt der Erwachsenen unterscheidet. Den Mythos des freien Spiels gilt es also zu demaskieren.

Verallgemeinert gesprochen, ist der Mythos nach Barthes eine Form der Sprache, die unabhängig von ihrem jeweiligen Objekt funktioniert (2000: 109). Der Mythos greift stets auf bereits Bekanntes zurück und führt es zurück in eine neue Gegenwart. In mythischer Sprache werden bereits bekannte Elemente zu einer neuen Bedeutungskette verbunden, ohne den Kontext oder die Geschichte der einzelnen Elemente näher in Betracht zu ziehen. Die Semiologie als „Wissenschaft der Formen“ (111) widmet sich der verborgenen Bedeutungsebenen, die an den einzelnen Objekten nicht ablesbar sind. Als „semiologisches System zweiter Ordnung“ (114) oder „Metasprache“ ist der Mythos eine Sprache und gleichzeitig eine Sprache *über* die Sprache: „(M)yth itself, which I shall call *metalanguage*, because it is a second language, *in which* one speaks about the first.“ (115) Barthes führt zum besseren Verständnis das Beispiel eines vor der französischen Fahne salutierenden Soldaten afrikanischer Herkunft ein, das er auf einem Titelbild der Zeitschrift „Paris Match“ gefunden hat. Auf der Ebene der Sprache lässt sich diese Szene in Worten beschreiben. Durch die mythische Form des Photos ist allerdings unklar in welcher Beziehung die verschiedenen Elemente

des Photos zueinander stehen, oder wie sie zu interpretieren sind. Handelt es sich um einen Tribut an die große Kolonialmacht Frankreich oder ist es ein ironisches Bild? Oder ist es vielleicht nur eine dokumentarische Aufnahme dieses einen Soldaten, der an diesem Ort vor der Flagge salutiert? Die Funktion des Mythos ist, dass er alle diese Fragen zwar aufwirft, aber keine Antwort darauf gibt.



Die Ebenen des Mythos. Nach Barthes (2000: 115).

Der Mythos hält so die Dinge „auf Distanz“. Er „denaturiert“ die Szene, in der er gründet und hält alle Schlüsse auf eine Bedeutung in der Schwebe (118). Wegen der Offenheit „formloser Assoziationen“, muss der Mythos deshalb individuell „appropriert“ oder angeeignet werden. Mit anderen Worten: Er ergibt erst eine Bedeutung, wenn er an die individuellen Vorstellungen angenähert wird. „In this sense, we can say that the fundamental character of the mythical concept is to be *appropriated* ...“ (119).

Strukturell gesehen ist der Mythos eine Zeichenkette von aufeinander aufbauenden Zeichen, in der ein Zeichen des zugrunde liegenden Systems gleichzeitig das neue Bezeichnende eines darüber liegenden, mythischen Systems ist. So ist das Photo des Soldaten zunächst ein photographisches Zeichen¹⁶ einer bestimmten Szene. Auf der Ebene des Mythos bietet sich dieses Zeichen aber wiederum als Element einer übergeordneten Ebene an, z. B. dem Diskurs über den Kolonialismus. Zwischen diesen beiden Ebenen (und möglichen weiteren) besteht ein Wechselspiel, das die Ambivalenz der verwendeten Zeichen erzeugt. „(S)ignification of the myth (...) presents alternately the meaning of the signifier and its form, a language-object and a metalanguage, a purely signifying and a purely imagining consciousness“, schreibt Barthes (123). Das Oszillieren zwischen Bedeutungsebenen sieht Barthes auch als maßgebliches Funktionsprinzip der Werbung an, in der banale Gegenstände stets an einen übergeordneten Diskurs von Funktion, Schönheit, Erfolg oder Gesundheit anknüpfen.

Am oft zitierten Beispiel der Reklame der italienischen Feinkostfirma Panzani zeigt Barthes, wie die einzelnen Elemente des Werbebildes (Anordnung, Objekte, Farben) auf einen übergeordneten Diskurs der „Marktfrische“ oder *Italianité* verweisen, um ein seriell hergestelltes Produkt zu bewerben.¹⁷ An diesem Beispiel wird sehr deutlich, wie die mythische Sprechweise einerseits auf Bekanntes (Naturalisiertes) zurück greift, es aber in den Dienst einer übergeordneten Ideologie stellt. Während also die Insignien der Frische in die Werbung der Firma Panzani eingeschrieben sind, wird verdeckt, dass es sich um ein maschinell, serienmäßig hergestelltes Produkt handelt.

16 In seinem Aufsatz „The Photographic Message“ stellt Barthes fest, dass das „photographische Zeichen“ als eine „Nachricht ohne Code“ funktioniert. Es ist das „perfekte Analogon“, da die Repräsentation nicht nach Regeln einer Umformung in Zeichen funktioniert, sondern der chemische Prozess selbst die Umformung übernimmt. Dies ist ein technischer und kein kultureller Vorgang und macht die Besonderheit des Photos aus (Barthes, 1977: 17-19).

17 Aus dem Aufsatz „Rhétorique de l'Image“ von 1964. Übersetzt in: Kemp, W. (1983) Band 3, S. 138-149 (engl.: Barthes (1977) S. 32-51)

Für Baudrillard wiederum markiert diese Art der Sprache den Kern der Konsumgesellschaft: „La consommation est un mythe“. Konsum ist zu einer Sprache der Gesellschaft über sich selbst geworden, zu einer „parole de la société contemporaine sur elle-même.“ (SC: 311) Barthes semiologische Methode findet bei Baudrillard zunächst in seinem Werk *Le Système des Objets* von 1968 eine erste Anwendung, um die verborgenen Machtstrukturen der Konsumwelt offen zu legen.

Die Objekte und der Mythos des Verbrauchs

Für das Projekt einer semiologischen Beschreibung der Warenwelt sind zwei wichtige Einflüsse zu nennen. Zunächst ist das Objekt des Interesses die unmittelbare Lebensumwelt, angestoßen durch Baudrillards Lehrer Henri Levebvre, dessen marxistische Perspektive auf die Praktiken des täglichen Lebens sich bei Baudrillard wiederfindet. Zum anderen ist Roland Barthes eine wichtige Inspiration, gerade weil Barthes vom strengen Marxismus Levebvres abweicht und kulturelle Praktiken als sprachähnlich auffasst. In einem Interview gesteht Baudrillard ein: „Barthes offered a more virgin territory. From that point everything changed“ (In: Gane, 1993: 20).

Wie bereits gezeigt, findet sich ein Verweis auf die Inneneinrichtung als semiologischem System bereits in Barthes' „*Eléments de Sémiologie*“ von 1964. Das Anliegen Baudrillards in diesem Buch richtet sich auf einen Effekt der Wohlstandsgesellschaft, in der der Absatz funktional gleichwertiger Waren zunehmend über die psychologische Differenzierung im Auge des Konsumenten erreicht wird. Baudrillard stellt sich hier die Frage, ob nicht längst die Objekte über die Subjekte Herrschaft erlangt haben, wo sie sich in nie da gewesener Vielfalt in den Schaufenstern und Läden präsentieren. Baudrillard denkt deshalb den Konsum von der Perspektive des konsumierten Objekts her, nicht von der Seite

des konsumierenden Subjekts. „What really interested me, however, was not so much the manufactured object in itself, but how objects spoke to each other – the system of signs and the syntax they developed” (Baudrillard, 2003: 3). In *Le Système des Objets* stellt er eingangs fest, dass es nicht allein um eine Klassifizierung der Objekte nach ihrer Funktion geht, sondern um die „gelebte Realität“ der Objekte (SO: 14). Von Interesse ist, wie sich Subjekte zu den Gegenständen in Beziehung setzen, und wie durch die Objekte eine „Syntax“ und „Langue“ eingeführt wird, die als System von Bedeutungszuschreibungen (signification) analysierbar ist (SO: 8-12). Analog zu den linguistischen Phonemen, führt er den Begriff „technème“ ein, der die kleinste, differenzierende, technische Eigenschaft eines Objekts bezeichnet (12). Anders als die sprachlichen Einheiten, sind Techneme aber nicht ein stabiles System, da sie ständig weiterentwickelt werden und in dieser Entwicklung von sozialen Faktoren wie Bedarf, Nachfrage und Forschung beeinflusst werden (16f.). Diese Art von „socio-semiotics“ (Gottdiener, 1995: 3-33) bezieht sprachliche Kategorien der Analyse auf die soziale Sphäre, um herauszustellen wie in der Überflussesgesellschaft Objekte nicht allein Funktionen als Werkzeug erfüllen, sondern vor allem Erfahrungen strukturieren. Baudrillard „explores the possibility that consumption has become the chief basis of the social order and of its internal classifications“ (Poster, 1988: 2). Die Abkehr vom Subjekt und die Konzentration auf die Objekte erlaubt Baudrillard einen Einblick in deren „Flora und Fauna“ (Baudrillard, 2003: 4), wie er es nennt; eine Andeutung darauf, dass die Umwelt des Menschen nicht länger in der Natur (im Gegensatz zur Sphäre der Kultur) liegt, sondern der Mensch sich durch die Objekte selbst seine Umwelt geschaffen hat (SO: 90f.).

Wie bereits eingangs angedeutet, stellt die Unterscheidung zwischen symbolischen und semiotischen Ordnungen eine Grundkonstante im Denken Baudrillards dar. Diese Unterscheidung findet sich bereits in

dem ersten Kapitel des *Systems der Dinge*. Kontrastpunkt für die funktionale, moderne Inneneinrichtung ist das bürgerliche Interieur, in dem sich an der Ordnung der Gegenstände auch eine symbolische, gesellschaftliche Hierarchie ablesen lässt. Die Position der Möbel spiegelt die Machtverhältnisse in der bürgerlichen Familie. Der Stuhl des Vaters als Familienoberhaupt steht am Kopf der Tafel. Die Gegenstände sind „unverrückbar“ zueinander und sind wenigen, eng umrissenen Funktionen zugeordnet: „Unifonctionnalité, inamovibilité, présence imposante et étiquette hiérarchique“ charakterisieren die symbolische Ordnung der Alltagsgegenstände (SO: 21). Demgegenüber ist das moderne Möbel in seiner Funktion freigestellt. Seine Funktionalität tritt also unmittelbar hervor, wo sie nicht mehr durch Dekor verdeckt wird. Die Objekte sind „libre en tant qu'objets de fonction, c'est-à-dire qu'ils ont la liberté de fonctionner et (pour les objets de série) n'ont pratiquement que celle-là“ (SO: 25. H.i.O.). Die eigentliche Funktion des Objekts ist also nicht, gebraucht zu werden, sondern sein Funktionieren im Kontext der menschlichen Verrichtungen.

Der Begriff *objet* muss hier enger gefasst werden. Wie Baudrillard später klarstellt¹⁸, ist das *objet* nicht allein ein „Gegenstand“ (*chose*). Vielmehr besteht zwischen dem Produkt der industriellen Revolution und dem *objet* ein Unterschied in der Funktion. Das Produkt serieller Produktion ist auf einen Gebrauch orientiert und gehört somit zur „metallurgischen“ Ordnung. Das *objet* des post-industriellen Zeitalters¹⁹ ist auf Zirkulation und Austauschbarkeit hin orientiert. Es gehört damit zur „semiurgischen“ Ordnung. Für Baudrillard wird diese Veränderung im Status vom Produkt zum *objet* vor allem durch den strengen Formalismus des Bauhaus begründet, der die Inneneinrichtung allein auf ihre Funktion hin gestaltet und mit den symbolischen Kategorien des

18 Siehe auch in *Pour une Critique de l'Economie Politique du Signe* (PCEPS, 1972: 230f.).

19 Definiert anhand der „techno-culture“ von John Kenneth Galbraith (PCEPS: 229).

Dekors bricht (PCEPS: 229). Die Verwendung von seriell hergestellten Elementen in der Architektur und Inneneinrichtung führt zunächst zu einem Statusverlust des Unikats, des handwerklich angefertigten Einzelstücks. Durch den strengen Funktionalismus wird eine „sémantisation de l'environnement“ möglich, d.h. die einzelnen Elemente werden beliebig kombinierbar in ihrer Funktion, aber eben auch in ihrer Bedeutung für den Einzelnen: „tous devient objet de calcul de fonction et de signification“ (PCEPS: 230). Im *objet* des Bauhaus verschmelzen die Kategorien des Funktionalen und des Schönen. Darin besteht die „Befreiung“ von der Last des Symbolischen oder der Tradition. Mit der „Semantisierung der Umgebung“ tritt der Zeichencharakter des *objet* hervor. Wo es keine andere Ordnung mehr gibt, die der freien Kombination von Zeichen im Wege stünde, beginnt für Baudrillard die Moderne.

Darin ist nach Baudrillard auch eingeschlossen, dass der Mensch in seiner Beziehung zu den Objekten befreit wird. Indem er die Objekte anordnet, verwaltet und nach Funktionen in Beziehung setzt, befreit er sich von jener traditionellen Ordnung der Riten, der Etikette, also einer „ideologie qui faisaient de l'environnement le miroir opaque d'une structure humaine réifiée“ (SO: 25). Der Begriff der Verdinglichung (*réification*) spielt in dieser Abhandlung eine zentrale Rolle, und ist eine der Kernthesen des Marxismus, die Baudrillard hier versucht neu zu betrachten. Der Literatur- und Sozialwissenschaftler Fredric Jameson versteht Verdinglichung als „effacement of the traces of production on the object“ (2005: 158).²⁰ Die „Auslöschung“ dieser Spuren der Herstellung erfolgt durch die serielle, maschinelle Produktion. Das Massenprodukt negiert sozusagen seine eigene Gemachtheit; es ist nicht definiert durch einen bestimmten Ort der Herstellung, eine handwerkliche Methode oder einen traditionellen kulturellen Bezug. Es ist universal in

20 Weitere Definitionen von Verdinglichung und deren Rolle in Baudrillards Werk finden sich auch bei Best (1994), Kellner (2005) oder in Fredric Jamesons grundlegendem Aufsatz „Reification and Utopia in Mass Culture“ (1979).

dem Sinne als es sich anbietet mit Bedeutung angereichert zu werden. So kann unter dem Begriff Verdinglichung auch die „transformation of relations between humans ... into relations between objects“ verstanden werden (Gane, 1991: 55). Mit der Konzentration auf die Objekte als arrangierbare Zeichen, geht für Baudrillard die menschliche Beziehung in ihrer „spontanen, reziproken, symbolischen“ Dimension verloren (SC: 255; SO: 76f.). Der Konsum in seiner Universalität als Zeichenverbrauch ersetzt die sehr viel schwerer zu durchschauenden Praktiken traditioneller Machtverteilung und des Zugangs zur Gesellschaft. Hier zeigt sich wie die Abstraktion von der reinen Funktionsebene, jene Kommunikationsstrukturen aufzeigen kann, die dem Umgang mit Objekten eingeschrieben sind. Die semiologische Methode entschlüsselt eine „Bedeutungsstruktur des modernen Gebrauchsgegenstands“, die ein Verhältnis von Mensch und Objekt herstellt, das sich nicht primär auf den Gebrauch sondern auf das Begehren (nach Zugehörigkeit, Anerkennung) stützt (Poster, 1988: 1f.).

Damit das *objet* als Zeichen kommuniziert werden kann, ist für Baudrillard entscheidend, dass es nach seiner Funktionalisierung vom Subjekt *personalisiert* wird. Objekte, die einer „Anstrengung“ (effort) bedürfen, gehören dabei noch zu der symbolischen Dimension. Ihre Brauchbarkeit richtet sich an einer menschlichen Leistung aus (SO: 66). Die modernen Konsumobjekte hingegen treten als „Kombinationsfeld“ (champs combinatoire) hervor, dem sich das Subjekt nur in ordnender Funktion gegenüber gestellt sieht. Die Geste der Auswahl und des Arrangements ist nicht durch Anstrengung sondern durch „Kontrolle“ gekennzeichnet (SO: 68).²¹ Baudrillard gesteht ein, dass die Funktion des Objekts zunächst eine praktische ist. Diese Funktion wird aber überlagert von der Funktion „von einem Subjekt besessen zu werden“ (SO: 121). Die Form ist nichts weiter als ein „Alibi“ des Objekts, das ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt „naturalisiert“ (SO: 86). Es ist eine Gewohnheit, die Objekte nach ihrer Funktion zur

21 Vgl. auch Girardin (1974: 8-10)

Bewältigung bestimmter Aufgaben zu beurteilen. Hinter der Maschine als praktischem Objekt (oder „objet réel“) verbirgt sich aber stets eine „pratique mentale“ oder ein „objet rêvé“ (SO: 165), das seine Wirkung in sozialer Anerkennung entfaltet. Das von seiner Funktion freigestellte Objekt erreicht seinen Wert streng subjektiv: „Lorsque l'objet n'est plus spécifié par sa fonction, il est qualifié par le sujet“ (SO: 121). Zwischen Automatisierung (der Produktion) und Personalisierung (des Konsums) besteht jedoch kein Widerspruch, sondern beide wirken komplementär. Erst das serielle Produkt kann vollends personalisiert werden (SO:158). Die Konsumgesellschaft basiert auf den kleinen Unterschieden der Objekte, die nicht allein technischer Natur sind. Vielmehr erbringen diese personalisierten und technischen Unterschiede eine weit reichende Integrationsleistung der Gesellschaft (SO: 187). Zwischen dem exklusiven Einzelstück und dem Objekt der Massenproduktion findet jeder das passende Produkt, das es ihm erlaubt sich sozial abzugrenzen. Die Insignien des Stils, der Atmosphäre und Rarität, wie Baudrillard sie im zweiten Kapitel analysiert, werden in der Konsumgesellschaft im wesentlichen als Marktfunktionen reproduziert. Zwischen dem Zugang zum Modell des raren Einzelstücks und dem seriellen Produkt der Massenproduktion unterscheidet nur noch der Preis und keine Klassen- oder Schichtenzugehörigkeit. Jeder hat die Wahl zwischen den Produkten und darin liegt die soziale Integrationskraft des Konsums. Der „Zwang zur Wahl“ fundiert diesen Konsum, der einen Erwerb schlicht funktionaler Objekte schon unmöglich gemacht hat, da jedes Objekt bereits auf Personalisierung, also ideelle Aneignung, hin orientiert ist. Die Differenzierung der funktional gleichwertigen Waren als Personalisierung ist fundamental eine Aufgabe der Werbung und des Designs (SO: 196f.). Im Diskurs der Werbung über die Dinge spiegelt sich der Diskurs der Objekte, die auf persönliche Aneignung warten. Für Baudrillard ist die Werbung zugleich eine Sprache *über* die Konsumobjekte wie auch selbst ein Konsumobjekt. Nach Barthes' Unterscheidung

funktioniert die Werbung vor dem Hintergrund einer Information über Produkte und deren Eigenschaften (*dénotation*), eröffnet auf der anderen Seite aber ein Feld von Bedeutungen der Objekte, die sich der Einzelne aneignen kann (*connotation*). Für den Gebrauch der Gegenstände ist die Werbung nicht notwendig, sie ist jedoch im System der Dinge selbst ein Objekt des Konsums: „Elle est discours sur l’objet, et objet elle-même“ (SO: 229f.). Die Bilder und Sprache der Werbung sind vor allem „allegorisch“ (*connotation*) und „sekundär“ in Bezug auf den Informationswert, weshalb sie für Baudrillard das Konsumobjekt schlechthin markiert. Die Information über dieses oder jenes Produkt dient nur als „Alibi“ der integrativen Kraft der Konnotationen, mit denen sich das Individuum zu den Objekten in Beziehung setzt (SO: 232).

Dies ist kein einfaches Einfluss- oder Manipulationsschema der Medienwirkung: An die Werbung glaubt niemand wirklich (SO: 232). Vielmehr funktioniert die Werbung nach einem Schema, das Baudrillard mit der Geschichte vom Weihnachtsmann vergleicht. Für die Eltern ist der Weihnachtsmann eine rhetorische Figur, die Ihnen die Belohnung der Kinder erlaubt, ohne selbst als Handelnde aufzutreten. Die Kinder glauben ab einem bestimmten Alter ihrerseits nicht mehr an den Weihnachtsmann, werden aber stille Komplizen des Spiels, in dem sie davon profitieren, umsorgt zu sein und beachtet zu werden. Der Konsument glaubt ebenfalls nicht an die Aussagen der Werbung, genießt aber die Aufmerksamkeit, die ihm zuteil wird. Die Aufforderung zum Spiel mit Identitäten, wird zum Grundmuster der Werbekommunikation, in dem der Konsument sich von rationalen, d.h. zweckorientierten, hin zu ludischen, d.h. zweckfreien, Mustern des Konsums bewegt (233f.). Im „non-referenziellen, non-representativen“ Diskurs der Werbung, der Produkte mit Emotionen und Wünschen assoziiert, formt sich, nach Mark Poster, „eine neue Sprache“, die den Konsumenten dazu anregt, an einer Kommunikation teilzuhaben (Poster, 1990: 58).

Baudrillards Sicht auf Werbung und die Inszenierung der Konsumgüter ist eng verknüpft mit Guy Debords Überlegungen zur „Gesellschaft des Spektakels“. Der Begriff *spectacle* wurde dabei bereits von Henri Levebvre geprägt. Baudrillard arbeitete in den 1960‘er Jahren teilweise mit an Debords Magazin *Utopie*, distanzierte sich später aber von ihm. Debord konstatiert, dass die Teilhabe an der Inszenierung des Konsums zur primären Beschäftigung des modernen Menschen geworden ist. So schreibt er: „Le spectacle n’est pas un ensemble d’images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images“ (1967: 16 (#4)). Hinter der Werbung und dem Konsum verbirgt sich eine „Weltanschauung“, die keinen Raum für andere Interpretationen lässt, gerade weil sie eine „objektivierte Vision der Welt“ ist (1967: 17 (#5) deutsch im Original). Die arbeitsteilige Produktion basiert nach Debord auf der Isolierung aller Teile der Gesellschaft und der Reproduktion dieser Isolation auf der Seite des Konsums. „L’origine du spectacle est la perte de l’unité du monde, et l’expansion gigantesque du spectacle moderne exprime la totalité de cette perte“ (1967: 30 (#29)). Was hier mit der „Einheit der Welt“ gemeint ist, wird nicht weiter ausgeführt, legt aber den Schluss nahe, auch Debord beziehe sich implizit auf einen vormodernen Zustand, in dem Arbeitsteiligkeit zum Ziel der Gewinnmaximierung noch nicht zur Grundlage der Gesellschaft gehörte. Baudrillard unterstützt die These des Spektakels zunächst, stellt aber fest, dass die Wirkung der Werbung stets eine „subjektive und individuelle Tätigkeit“ (*pratique*) bleibe. Gegen Debords totalisierte Vision wendet er ein, die Werbung integriere gerade durch ihren fabulösen Charakter und die Regression in ein frühkindliches Schema des „Versorgt-seins“ auf allen Ebenen der Gesellschaft (SO: 241). Sie stellt damit also mehr als ein verblendendes „Schauspiel“ dar, da Werbung dem Einzelnen gerade durch ihren fürsorglichen Charakter, Aufmerksamkeit zuteil werden lässt. Eng verknüpft ist damit die Dynamik von „gratification/répression“, oder Belohnung und Unterdrückung, die Baudrillard als Strukturprinzip des Konsums und der Werbung ansieht.

Der umsorgte Konsument, dem sich die Gesellschaft scheinbar ganz widmet, wird zum Komplizen dieser Gesellschaft, die ihn zwar in bestimmten (Klassen-) Positionen festhält, ihm aber über den Konsum die Möglichkeit gibt, sich eines besseren Status‘ zu versichern. Was auf der Seite des Konsums eine Belohnung ist, erzeugt auf seiner Gegenseite eine Unterdrückung der Bedürfnisse nach echter Teilhabe und Machtausübung in der Gesellschaft (SO: 244f.). Wo Gleichheit und Individualität an Konsum gebunden sind, und erst durch ihn scheinbar realisiert werden, ist der Blick auf die repressiven Umstände des eigenen Lebens verstellt.

(S)i, dans la société de consommation, la gratification est immense, la répression est immense aussi – nous les recevons toutes deux ensemble dans l’image et le discours publicitaires, qui font jouer le principe répressif de réalité au coeur même du principe de plaisir. (SO: 249)

Die Orientierung auf Objekte als Anlass eines Lustgewinns oder einer Belohnung bewirkt zunächst eine Distanzierung von anderen Formen der Belohnung. Sie appelliert an einen kindlichen Konsumenten, der gerade durch rationale Argumente zu einem hemmungslosen Konsum und Genuss genötigt werden soll. Der Konsument ist nur in seiner Wahl frei, aber eben nicht als Individuum. Es handelt sich um eine falsche Freiheit, die jedoch dadurch so überzeugend wirkt, weil sie auf einem individuellen Vorgang der Aneignung und Belohnung beruht. So kann Baudrillard am Ende feststellen, dass die Moral der Zugehörigkeit zur Konsumgesellschaft zwar ein hohes Maß an Regression und sozialer Kontrolle beinhaltet, den Einzelnen aber auch „mit sich selbst versöhnt“ (261). Diese doppelte Struktur macht es unmöglich sich dem Konsum zu entziehen. Mit anderen Worten: Debords Spektakel ist deshalb kein Trugbild, weil alle daran *aus Eigennutz* glauben.

Im ersten Teil seiner Abhandlung betrachtet Baudrillard vor allem Elemente der Inneneinrichtung nach ihren Stimmungswerten, wie Farbe, Material und Anordnung. Schnell wird aber klar, dass selbst eine semio-logische Analyse nicht auf die Objekte allgemein angewendet werden kann, da es sich hier um eine zu große Kategorie handelt. Es kristallisiert sich die Fragestellung nach der Beziehung von Objekten zu ihren Benutzern oder den Konsumenten heraus, die für Baudrillard in der Frage gipfelt, ob es sich bei den durch Werbung verbreiteten und als Zeichen freigestellten Objekten um eine neue Sprache (*langage*) handelt. Zwar wirke der Konsum und die Erweckung neuer Bedürfnisse integrierend, wenn auch erzwungenermaßen, doch um eine Sprache zu konstituieren, bedürfte es auch einer Syntax. Eine solche kann Baudrillard nicht feststellen. Vielmehr seien die Objekte ein „repertoire“ (SO: 263). Das Einzelstück handwerklicher Produktion bewegt sich noch auf der Ebene der *Parole*. Das Massenprodukt der industriellen Fertigung sei dagegen bereits Teil einer *langue*, indem es dieselben technischen Strukturen immer wieder reproduziert. Der Oberbegriff *langage* ist aber nicht gleichzusetzen mit *langue*. Mehr als die Funktionsweise des Motors, seine technische Struktur, dient „die Form, die Farbe, der Schwung, das Zubehör, das ‚Standing‘“ zur Differenzierung. Alle diese Eigenschaften sind wie einzelne Sprechakte, denen aber eine gemeinsame Syntax fehlt (SO: 264). Die Konsumgesellschaft wird also durch zwei gegenläufige Entwicklungen zusammengehalten: „Kohärenz“ auf der technischen Seite der Objekte und radikale „Inkohärenz“ auf der Seite der vagen und widersprüchlichen Bedürfnisse der Konsumenten. Man könnte auch sagen: Wer eine bestimmte Farbe wählt, macht Abstriche bei der Leistung oder der technischen Ausstattung, selbst wenn der Apparat technisch dieselben Funktionen erfüllt. Die Bedürfnisse nie ganz zu stillen, gehört zum Strukturprinzip der Konsumgesellschaft. Statt einer Sprache konstituieren die Objekte ein „hierarchisiertes Repertoire“ von Eigenschaften, das von den verschiedenen Gruppen

der Gesellschaft als Mittel der Klassifizierung verwendet wird (SO: 266f.). Weil das System scheinbar so offen ist, bleibt die soziale Hierarchie der Objekte schwer zu hintergehen oder zu unterlaufen: „Les objets sont des *catégories d'objets* qui induisent très tyranniquement des *catégories de personnes*“ (SO: 267. H.i.O.). Der „universelle Code“ des Konsums ist folgerichtig nicht der Gebrauch, sondern das „Standing“. Die Funktion der Werbung besteht darin, die Objekte durch eine artifizielle Sprache der Angst (vor Isolation) und dem Prestige als Mittel zu definieren, soziale Anerkennung zu gewinnen (SO: 271.). Der Code aus Werbung und Objekt ist, nach Baudrillard, eine soziale Dynamik und moralische Instanz. Dabei spielt es keine Rolle, ob einzelne sich ironisch über den Konsum hinwegsetzen, solange die Praxis des Konsumierens auf der kollektiven Ebene beibehalten wird. Selbst in ironischer Distanz bleibt der Code akzeptiert. Die Flexibilität macht gerade den Erfolg des Codes aus. Nach Baudrillard ist der Code des *Standing* zwar reichlich arbiträr, aber darin nicht beliebiger als irgendein anderes System sozialer Organisation. Die Sozialisation durch Konsum sorgt für eine „*sécularisation totale des signes de reconnaissance*“ (SO: 272f.). Weder Kaste, noch Klasse oder Herkunft spielen in der Konsumgesellschaft eine Rolle, solange jeder sich erlauben kann eine bestimmte Sorte von Produkten zu konsumieren, deren Besitz Status verleiht. Dieses System ist zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit „universell“, da es alle Unsicherheiten, die sich aus sozialer Mobilität, Internationalisierung, und kulturellen Differenzen ergeben, auf eine Form der Kommunikation reduziert. Dies sieht Baudrillard durchaus als positiven Effekt, auch wenn er zu bedenken gibt, dass damit eine „radikale Vereinfachung“ der menschlichen Beziehungen einhergeht (SO: 273).

Den Abschluss des *Système des Objets* bildet der Versuch einer neuen Definition des Konsums.²² Baudrillard wendet ein, dass der Konsum nicht länger der Befriedigung von primären Bedürfnissen dient, sondern eine aktive Art darstellt, sich in Beziehung zur Welt und seiner sozialen Umgebung zu setzen.

Il faut poser clairement dès le début que la consommation est un mode actif de relation (non seulement aux objets, mais à la collectivité et au monde), un mode d'activité systématique et de réponse global sur lequel se fonde tout notre système culturel. (SO: 275)

Der Konsum ist eine „manipulation systématique des signes“ (276). Das Objekt, als allgemeine Kategorie, muss zum Zeichen werden, indem es die Bedingungen seiner eigenen Herstellung verleugnet. Dadurch dass es relativ austauschbar als Gebrauchsgegenstand wird, kann es in Beziehung zu anderen Zeichen treten. Als Zeichen, nicht als Gegenstand, wird es „personalisiert“, konsumiert und umgeformt und kann als Mittel der Differenzierung fungieren (277). Diese Realität der Objekte ist keine „gelebte“ mehr, sondern eine abstrakte Operation von Zeichen, die dem Subjekt Mittel zur Selbstkonstitution sind. Wie weiter oben erwähnt, erzeugt die grundsätzliche Unerfüllbarkeit der Wünsche durch Objekte stets einen Mangel, der wiederum durch Objekte vorläufig befriedigt wird. Wäre der Mangel ein existentieller Bedarf (an Nahrung, Heim und Wohlstand) ließe er sich auch beheben. Dem ist aber nicht so, da die Objekte als Zeichen mit jeder neuen Kombination wiederum neue Kombinationsmöglichkeiten eröffnen. Der Verbrauch an Zeichen beruht also auf einem Mangel, der sich stets erneuert (282f.).

22 Die Übersetzung des Begriffs „consommation“ ist zweideutig: Er kann sowohl als „Verbrauch“ oder eben auch als „Konsum“ gesehen werden kann. Im Französischen ist ferner die Bedeutung von „Vernichtung“, „Erfüllung“ und „Verzehr“ nahelegend. (siehe auch SO: 281, Fußnote 1)

Im Zuge dieser Analyse ist nicht näher auf Vance Packards Buch *The Hidden Persuaders* (1957) eingegangen worden, auf das sich Baudrillard des öfteren bezieht. Eine weiterführende Untersuchung könnte hier viele Parallelen herausarbeiten. Baudrillard verweist zwar auf Packard, distanziert sich aber von dessen Manipulationsthese, um die Kommunikationsstruktur des Konsums herauszuarbeiten. Im engeren Sinne ist sein erstes Buch eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des Bedürfnisses, das er versucht semiologisch neu aufzufassen. Zum anderen greift Baudrillard nach dem *System der Dinge* jedoch auch den marxistischen Schlüsselbegriff der Entfremdung an, die er unter den Bedingungen der Konsumgesellschaft nicht mehr gegeben sieht. Die Suche nach Status und Differenzierung in der Konsumgesellschaft, ein Modell das sich eng an Thorstein Veblens Konzept der „conspicuous consumption“ orientiert, wird in seinem vielleicht bedeutendsten Werk der Frühphase zum Wendepunkt gegen den Marxismus.

Bedarf an Differenz – Konsum als Spiel mit Zeichen

Baudrillards Beitrag zur Theorie der Konsumgesellschaft ist vor allem dem systematischen Charakter seiner Untersuchung geschuldet wie dem Bruch mit dem bis dahin dominanten Konzept der Entfremdung. In verschiedenen Zuspitzungen dient Entfremdung bei Marx, den Anhängern der Frankfurter Schule bis zu den Situationisten um Guy Debord als Grundlage einer Kritik am Kapitalismus. Die Idee der Entfremdung ist nach Baudrillard jedoch eine „pseudo-philosophie“, die voraussetzt, es gäbe ein ideales „ökonomisches Prinzip“, nach dem der Einzelne frei und rational aus den Angeboten des Marktes seine Bedürfnisse stillen könne – das Konzept des *homo oeconomicus* (SC: 100f.). Baudrillard hält dagegen, dass das System der Bedürfnisse erst durch das System der Produktion begründet wird: „Le système des besoins est le produit

du système de production“ (SC: 103). Anders ausgedrückt: Arbeitsteilige, „entfremdete“ Produktion erzeugt auf ihrer Gegenseite selbst den Bedarf psychologischer Differenzierung funktional gleichwertiger Waren. Bedarf wandelt sich von einer existentiellen zu einer systematischen Größe innerhalb des Systems der Produktion. Konsum ist, nach Baudrillard, ein soziales Phänomen, das besser mit dem Begriff des Sozialprestiges umrissen wird (SC: 106).

Seine Kritik in *La Société de Consommation* richtet sich auf drei verschiedene Aspekte des Konsums. Erstens, kritisiert er die Unschärfe der „Bedürfnisse“, die als Motor des Konsums angesehen werden. Statt von objektiven, existentiellen Bedürfnissen auszugehen, sieht Baudrillard Konsum als Mittel der sozialen Abgrenzung an. Konsum ist in dieser Hinsicht vor allem symbolisch, also nicht an instrumentellen oder funktionalen Kriterien ausgerichtet. An die Kritik des Bedürfnisses knüpft zweitens die Annahme, das Subjekt der Massengesellschaft sei „entfremdet“ – in seinen kreativen Fähigkeiten behindert und reduziert auf einen Teil des Getriebes der Produktion. Für Baudrillard ist die Entfremdung entweder total (SC: 308) geworden, und damit keine kritische Kategorie mehr, oder sie ruht auf einer falschen Idealisierung der Identität des Subjekts. Drittens, geht Baudrillards Kritik an den Massenmedien aus seiner Kritik des Konsums hervor. Den Medien fällt in der Wohlstands- und Überflussgesellschaft die Rolle zu, gleichwertige Produkte in differenzierte Zeichen zu verwandeln. Die Ansprache eines modellhaften, eigentlich nicht anwesenden, Konsumenten, prägt dabei nicht nur die Sprache der Medien, sondern lässt den Konsum selbst zu einer Sprache werden. Die Beschäftigung mit den Massenmedien und Baudrillards Postulat einer Hyperrealität gründet explizit in seiner Kritik der Konsumgesellschaft.

Um Baudrillards Kritik an der Entfremdung und dem Bedürfnis hervor zu heben, bietet es sich an, zunächst eine klassische Herleitung des Entfremdungszusammenhangs zu untersuchen. Ausgehend von Baudrillards

Interesse an den „fatalen“ Aspekten des Fortschritts, fällt dabei besonders Erich Fromms Buch *The Sane Society* von 1955 auf, das bisher in der Baudrillardrezeption kaum eine Rolle gespielt hat. Fromms psychologische Untersuchung des entfremdeten Individuums knüpft einerseits an Durkheims Studie zum Selbstmord an, in der Durkheim einen Bezug zwischen starker Individualität unter Protestanten und einer hohen Suizidrate feststellt (Durkheim, [1897] 2007). Zum anderen werden bei Fromm Formen des Tausches sehr weit gefasst und der Selbstmord explizit in Beziehung zum „Ende von Tauschbeziehungen“ gesetzt. Diese Konstellation nimmt in gewisser Weise Baudrillards Interesse an Tausch und Tod, das sich erst in seinem späteren Werk *L'Echange Symbolique et la Mort* von 1976 wieder findet, vorweg.²³ Für die Diskussion der Entfremdung bietet Fromm darüber hinaus eine ideale Angriffsfläche, weil er „Bedürfnis“ sehr unkritisch und existentiell fasst.

Ähnlich wie David Riesman in *The Lonely Crowd* (1950) oder William H. Whyte in *The Organization Man* (1956) beschreibt Fromm die konformistische Kultur der Vereinigten Staaten in den 50'er Jahren, in der Konsum zu einer zentralen Funktion der sozialen Differenzierung geworden ist. Im Gegensatz zu Riesman und Whyte belässt Fromm es aber nicht bei der Analyse konkreter historischer Kontexte, wie dem Konformismus der *suburbs* (Riesman) oder der homogenisierenden Arbeitswelt der „white-collar worker“ (Whyte), sondern widmet sich als Psychologe der Entfremdung grundsätzlich.

Für Fromm geht Entfremdung zunächst auf einen Verlust von Autorität zurück. Die frühen Formen von „overt authority“ waren noch als Machtinstanz erkennbar: für den Schüler ist dies der Lehrer, für den Arbeiter der Fabrikbesitzer, für den Demokraten der Fürst. „I always know that there is an authority, who it is, what it wants, and what results

23 Zur Erklärung sei hier erwähnt, dass Fromm sein Buch unter diesem Titel erstmals in Englisch in den USA 1955 bei Rhinehart&Company veröffentlichte. Die deutsche Übersetzung folgte 1960 unter dem Titel *Wege aus einer kranken Gesellschaft* durch die Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt.

from my compliance or my rebellion” (Fromm, 1956: 152). Im Gegensatz dazu ist „anonyme Autorität“ durch ihre indirekte Wirkung auf Individuen gekennzeichnet und nicht mehr identifizierbar.

Authority in the middle of the twentieth century has changed its character: it is not overt authority, but *anonymous, invisible, alienated authority*. Nobody makes a demand, neither a person, nor an idea, nor a moral law. (Fromm, 1956: 152. H.i.O.)

An die Stelle der *overt authority* tritt in der Massengesellschaft die Konformität der Mitglieder gesellschaftlicher Gruppen untereinander. „The mechanism through which anonymous authority operates is conformity“ (153). Die Beobachtung der Nachbarn und Orientierung an deren Verhalten zeigt dabei an, wie Autorität sich von einer äußerlich wirksamen Macht zu einer durch das Individuum selbst erzeugten Kontrollfunktion verändert hat. Der Mensch agiert „other directed“, wie dies Riesman nennt, im Gegensatz zu Menschen, die „inner directed“ handeln.²⁴ In seinem Aufsatz „Play the Police“ verweist Baudrillard auf dieselbe Veränderung des Charakters von Autorität, indem er feststellt: „Open traditional repression functions in the name of puritan morality. Modern repression functions in the name of play“ (2006: 45). Vor diesem Hintergrund der nicht mehr lokalisierbaren Mächte, die das Leben des Individuums prägen und strukturell beeinflussen, widmet sich Fromm der Entfremdung in ihrer modernen Erscheinungsform.

Zu Erklärung des Buchtitels *The Sane Society* fragt Fromm, wie eine Gesellschaft sich für geistig gesund halten könne, die zwar über bisher ungekannten Fortschritt und Wohlstand verfüge, aber auf der anderen Seite auch Kriege führen kann, die Millionen Menschen das Leben kosten. Der Blick dieser Gesellschaft auf sich selbst ist getragen von dem ungezügelter Idealismus, alle sozialen Probleme mit wissenschaftlichen

24 Riesman (1955)

Methoden lösen zu können. Dieses Denken ist nach Fromm ungeeignet, den krankhaften Erscheinungen inmitten des Wohlstands zu begegnen. Sein Argument geht daher von einer *pathology of normalcy* aus: einer „schweren mentalen Störung“, die sich hinter der Fassade des alltäglichen Lebens verbirgt. Für Fromm ist diese Störung besonders in den USA stark ausgeprägt. Er macht dies an einer überdurchschnittlich hohen Suizid- und Alkoholismusrate fest, die für ihn ein Indikator dafür ist, dass die „moderne Zivilisation daran scheitert, fundamentale Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen“, obwohl sie durch Wohlstand und Konsum scheinbar alle materielle Not lindern kann. Fromm fragt deshalb, welche Bedürfnisse des Menschen die moderne Konsumgesellschaft nicht befriedigen kann (1956: 3-11).

Sein Argument gründet sich auf den Zustand der „Entfremdung“, den er als „a mode of experience“ beschreibt, in dem sich der Mensch als entkoppelt von seinen eigenen Taten und Vorstellungen wahrnimmt.

**He does not experience himself as the center of his world,
as the creator of his own acts – but his acts and their consequences
have become his masters, whom he obeys
and whom he may even worship. (1956: 120)**

Fromm leitet diesen Zustand bereits aus dem Verbot von Gottesbildern in monotheistischen Religionen wie dem Christentum her. Das Christentum richte sich nicht gegen die Tatsache mehrere Götter anzubeten, sondern gegen den Götzendienst (*idolatry*), die Anbetung von menschengemachten Idolen. Der Mensch verausgabt seine kreativen Kräfte in der Erschaffung dieser Gegenstände, die er anbetet und verehrt. Er entfremdet sich durch die Schaffung dieses Objekts von sich selbst: „*The idol represents his own life-forces in an alienated form*“ (122. H.i.O.). Das Abbild Gottes reduziert Gottes Unendlichkeit auf einen Gegenstand und auch der nach dem Bild Gottes geschaffene

Mensch, also unendlich in seinen Eigenschaften und kreativen Möglichkeiten, reduziert sich ebenfalls zu einem Objekt. „In idolatry man bows down and submits to the projection of one partial quality in himself. He does not experience himself as the center from which living acts of love and reason radiate“ (122). Diese Form der Entfremdung ist aber keine moderne Erscheinung, sondern ist in verschiedenen Kulturen je anders ausgeprägt. Modern ist, dass die Entfremdung alle Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt und zu sich selbst prägt. „Alienation as we find it in modern society is almost total.“ (124) Die Zahl der Gegenstände, nunmehr vor allem seriell gefertigte Produkte, hat sich ebenso vervielfacht, wie der technologische und administrative Apparat, der das komplexe Sozialleben der Gesellschaft regelt. Die Arbeitsteilung in Produktion und Verwaltung distanziert den Angestellten vom Produkt seiner Arbeit; er wird zu einem „economic atom that dances to the tune of atomistic management“ (125).

So wie der Prozess der Produktion entfremdend wirkt, so ist auch der Konsum eine entfremdete Tätigkeit. Der abstrakte Wert des Geldes, verwischt das Verhältnis von investierter Arbeit und dem Wert des Gegenstandes: „Money represents labor and effort in an abstract form [...] and can be exchanged against anything else“ (131). Für Fromm liegt hier der Hauptgrund für die entfremdende Wirkung des Konsums, denn Aufwand und Nutzen müssen in keinem äquivalenten Verhältnis stehen. Arbeitsteilung heißt zum einen die Spezialisierung einzelner Tätigkeiten mit einhergehender Professionalisierung. Zum anderen aber auch eine weitgehende Distanzierung der einzelnen Tätigkeiten (Aufwand) zum fertigen Produkt (Nutzen). Nach Georg Simmel ist der im Geld ausgedrückte Wert jedoch mehr als eine subjektive Aussage in Zahlenform. Der Wert als „überpersönliches Verhältnis“ (Simmel [1920] 2001: 30) ist eine Objektivierung zuvor subjektiver Beziehungen. Durch das Geld objektiviert und in seinem subjektiven Gehalt neutralisiert, reiht sich der Gegenstand in eine Reihe von Tauschverhältnissen ein, die erst über

das Geld realisiert werden können. Zugrunde liegt diesen gesellschaftlichen Tauschbeziehungen aber nach wie vor eine soziale Beziehung. Der als Zahl objektivierte Wert, drückt nach Simmel noch immer das „Begehrwerden eines anderen“ aus (31; auch 47f.).

Nach Fromm wiederum ist die Art, wie Dinge benutzt werden, durch die abstrakte Form des Geldwertes abgetrennt von der Art, wie Dinge erworben werden. Der reine Besitz eines Gegenstandes ist wichtiger als sein möglicher Gebrauch, denn er verschafft dem Besitzer Prestige und Anerkennung in einer in allgemeinem Wohlstand lebenden Gesellschaft. Um stets mehr Produkte in Umlauf zu bringen, auch über die Grenzen des verwertbaren Maßes hinaus, dient die Werbung dazu, „Mythen“ zu schaffen: fabulöse Geschichten, in denen das Produkt der Protagonist ist. Nach der frühen Phase der Werbung, in der vor allem eine Kosten-Nutzen-Rechnung das stärkste Verkaufsargument war, dient in einer mit Produkten gleicher Güte und vielfältiger Form gesättigten Gesellschaft, die Werbung als Mittel diese Produkte letztlich narrativ zu differenzieren. „We drink labels“, schreibt Fromm (133). Auch dies ist ein Entfremdungszusammenhang, denn „consuming is essentially the satisfaction of artificially stimulated phantasies, a phantasy (sic) performance alienated from our real, concrete selves“ (134).

Das Resultat dieser durch Produktion und Konsum entfremdeten Lebensweise ist, dass der Mensch zu sich selbst eine „marketing orientation“ unterhält, d.h. er sieht sich auch in seinem Privatleben als Teilnehmer eines Marktes sozialer Beziehungen.²⁵ „His sense of self does not stem from his activity as a loving and thinking individual, but from his socio-economic role“ (141). Auf diesem Markt werden Beziehungen als Investitionen betrachtet, deren Ertrag sich im Aufstieg in der sozialen Hierarchie widerspiegelt. „Fehlinvestitionen“ führen hingegen zum Abbruch von Beziehungen. Die „marketing orientation“ des Menschen fördert den Eintritt in Tauschbeziehungen, d.h. auch soziale Beziehungen

25 Siehe auch die Arbeiten von Don Slater zur Theorie der Konsumgesellschaft (1997) und Ausweitung des Marktbegriffs (2001)

werden durch und als Konsum- und Tauschakte unterhalten. Dieser erweiterte Tauschbegriff findet sich ebenfalls bereits bei Simmel, der schrieb: „Jede Wechselwirkung aber ist als ein Tausch zu betrachten: jede Unterhaltung, jede Liebe ... jedes Spiel, jedes Sichanblicken“ (2001: 34). Nach Fromm gibt es zwar auch in primitiven Kulturen Formen des Tauschs. Diese dienen aber vor allem der Subsistenzsicherung oder niederen ökonomischen Zielen. In der kapitalistischen Wirtschaftsordnung ist der Tausch jedoch zu einem „Selbstzweck“ geworden, der dem entfremdeten Menschen ein „psychisches Bedürfnis“ ist. Unter Rückgriff auf Adam Smiths Feststellung, der Tausch sei ein grundlegender menschlicher Trieb, stellt Fromm fest, wie der Tausch an die Stelle des Besitzes als neue Form sozialer Differenzierung getreten ist (146f.).

The principle of exchange [...] is indeed one of the fundamental economic principles on which the capitalist system rests. But Adam Smith foresaw here that this principle was also to become one of the deepest psychic needs of the modern, alienated personality. (147)

Im Zusammenhang mit Baudrillard ist dabei besonders auffällig, dass Fromm bereits 1955 andeutet, dass das System der Tauschverhältnisse allein mit dem Tod beendet werden kann; und hier insbesondere in seiner pathologischen Form als Selbstmord. Analog zu Durkheims Studie *Le Suicide*, erneuert Fromm die Frage, wie die gestiegene Suizidrate in westlichen Gesellschaften im 20. Jh zu erklären sei. Wo der Mensch sich selbst als Marktteilnehmer und das Leben als „wirtschaftliche Unternehmung“ betrachtet, stellt der Selbstmord eine Art Bankrotterklärung dar (Fromm, 1956: 150-2). In Baudrillards Buch *L'Echange Symbolique et la Mort* (1976) führt die Allgegenwart von Tauschverhältnissen zur Verdrängung des Todes aus dem Bewusstsein. Der Tod wird zum „unmöglichen Tausch“, den ein auf Gleichwertigkeit angelegtes Systems von Tauschbeziehungen nicht annehmen kann.

Fromm stellt abschließend fest, dass unter diesen Bedingungen der Entfremdung, eine Ausschöpfung des kreativen Potenzials der Menschheit für eine Verbesserung der Gesellschaft nicht möglich ist. Die steigende Selbstmordrate zeigt sehr eindringlich, dass die „Balance des Lebens“ nicht allein auf ein ökonomisches Kalkül zurückführbar ist. Vielmehr verhindert die Verbreitung des Tauschsystems selbst ein balanciertes Verhältnis des Menschen zu sich und anderen. Die Einbindung des Individuums in vorgefertigte Muster und Routinen erlaubt keine persönliche Entfaltung, ebenso keine Konfrontation mit Problemen, die nicht allein durch eine Kosten-Nutzen Rechnung erklärbar sind, z.B. psychologische Probleme. Für Fromm ist dies ein Verlust in der modernen Gesellschaft, den er versucht in seinem Buch zu beschreiben.

Auffällig sind an dieser Stelle die Parallelen von Fromms Buch *The Sane Society* mit Baudrillards Kritik der Konsumgesellschaft. Beide stellen anfangs die Diagnose einer entfremdeten, konformistischen Gesellschaft, in der der „Ort der Autorität“ ersetzt ist durch eine „strukturelle Funktion“. An die Stelle des Besitzes als Zeichen des Standes ist der Tausch getreten, der alle sozialen Beziehungen strukturiert. Der einzige (dysfunktionale) Ausweg aus dem Zyklus von Tauschhandlungen ist dabei der Tod, oder expliziter: der „egoistische Selbstmord“, wie er in Durkheims Studie erläutert wird.

Diese Vorbemerkung zum Begriff der Entfremdung soll hier reichen, den Rahmen für Baudrillards Beschäftigung mit der Konsumgesellschaft abzustecken. In *La Société de Consommation* zeigt Baudrillard zunächst, wie vage der Begriff des Bedürfnisses ist. In der modernen Konsumwelt der „Malls“ und Warenhäuser spielen existentielle Bedürfnisse längst keine Rolle mehr. Sie dienen nur noch als Vorwand. Als Einstieg in sein Buch wählt Baudrillard das Beispiel eines französischen „drugstore“, einer Art Einkaufszentrum, das fast immer geöffnet ist und eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Geschäfte beherbergt. Zwischen dem „Playboy“ und der „Abhandlung über Paläontologie“ gibt es auf der Basis des Konsums keine kulturellen Grenzen. Beide werden

in Warenform angeboten. Dabei dienen vor allem die „kulturellen“ Produkte dazu, den profaneren eine Aura des Kultürlichen zu geben. In der „klimatisierten, ausgestatteten und kulturalisierten“ Umgebung der Mall verschmelzen alle kulturellen Hierarchien auf die Form des Zeichens. Dem Konsumenten wird die Freiheit zur Wahl gelassen; alle Objekte sind als Ware miteinander kombinierbar. Im engeren Sinne bezeichnet Konsum genau diese unbegrenzte Kombinierbarkeit der Objekte als Zeichen (SC:23). Im angenehmen, unaufdringlichen „Ambiente“ der Mall verschwindet jedes echte, konflikthafte, soziale Leben.²⁶ Es herrscht „ewiger Frühling“ (SC: 26).

Dem Überfluss an Waren ausgeliefert, verhält sich der moderne Konsument als „Jäger“ nach Reizen und Anregungen. Wohlstand meint hier nicht allein ein Bedürfnis nach Schutz, Nahrung und Wärme. Wohlstand ist eine „opulence totale“, die im „magischen Glauben“ an den Überfluss herrscht. Die Objekte werden in einer Form dargeboten und beworben, die stets von der Art und Weise ihrer Produktion abstrahiert. Es scheint, als wäre alles immer schon da gewesen, und als würde es nie anders sein können. Die Auslagen der Kaufhäuser werden als „Wunder“ und „Magie“ erlebt (SC: 28).²⁷

Die Objekte des Konsums sind deshalb so frei kombinierbar, weil sie entkoppelt sind von einer primären Funktion. Als Zeichen distanzieren sie sich zu ihren materiellen Grundlagen und zu der Arbeit, die für sie verwendet wurde. „Im Schutz der Zeichen“ wird von der Produktion abgelenkt, sodass die Neugier des Konsumenten nicht behindert wird. Nur so kann sich Konsum im modernen Sinne erst entfalten – als „Manipulation von Zeichen“ (SC: 30).

26 Vgl. Steven Best „The Commodification of Reality and the Reality of Commodification“ In: Gane (2000b) Vol. I, S. 232-256.

27 Nach Themen gestaltete Konsumumgebungen sieht George Ritzer als die „Verzauberung einer entzauberten Welt“ an. Statt Waren, werden an diesen Orten (Amusement Parks, Malls, Themenrestaurants) vor allem Erlebnisse verkauft (Ritzer: 1999). Vgl. auch Gottdiener *The Theming of America*.

Hinter der Ideologie des Konsums als Bedürfnisbefriedigung verbirgt sich nach Baudrillard der „Mythos der Wohlstandsgesellschaft“ und der „Mythos der Gleichheit“. Das Glück wird gemessen an den sichtbaren Zeichen des Wohlstands (SC: 60). Materieller Besitz und individuelles Glück wird in der Konsumgesellschaft gleichgesetzt und verleiht auf diesem Wege dem Konsum ein übergeordnetes Ziel. Baudrillard kritisiert in diesem Zusammenhang die These des amerikanischen Wirtschaftswissenschaftlers John Galbraith, eine „Gesellschaft im Überfluss“ müsse statt Wachstum und Konsum zu vervielfachen, den bereits erreichten Wohlstand nutzen, um die herrschende Ungleichheit in der Gesellschaft zu beseitigen (Galbraith: 1963). Dagegen wendet Baudrillard ein: „Das Wachstum selbst ist eine Funktion der Ungleichheit“ (SC: 67). Zwar steigt über lange Sicht auch der Lebensstandard der arbeitenden und angestellten Klassen. Im Verhältnis profitieren aber stets die Besitzer der Firmen, in denen andere arbeiten. Diese Struktur wird weder durch den Konsum noch den technologischen Fortschritt überwunden. Auch in der Konsumgesellschaft bleibt das Gesetz bestehen, dass ein Gegenstand zwar einen Gebrauchswert hat, der Tauschwert sich aber nur auf der Seite des Produzenten und Händlers exponentiell vervielfacht.²⁸ Entgegen der Annahme einer zunehmenden Homogenisierung durch Konsum, verschärft sich mit der Ausweitung des Konsums auf alle Lebensbereiche also eine „systematische Ungleichheit“ (SC: 65).

Diese Feststellung bringt Baudrillard auf die Frage, ob die „soziale Logik des Konsums“ nicht von vornherein durch soziale Hierarchisierung und Differenzierung geprägt ist (SC: 78). Er schlägt deshalb vor, anstelle von einer „Logik der Befriedigung“ (von Bedürfnissen) von einer „sozialen Logik der Manipulation sozialer Merkmale“ (*signifiant sociaux*) auszugehen. Diese Analyse des Konsums beruht auf zwei Formen sozialer Prozesse. Zum einen werden Konsumakte, ähnlich einer Sprache, von

28 Zu den Begriffen des Tausch- und Gebrauchswerts im Marxismus wird hier auf Iring Fetschers Buch *Grundbegriffe des Marxismus*, S. 113f., verwiesen.

Bedeutungszuschreibungen gesteuert („procès de signification et de communication“). Zum anderen wirkt Konsum sozial differenzierend und klassifizierend („procès de classification et de différenciation“). Beide Analysemethoden gehen davon aus, dass Gegenstände als Zeichen funktionieren, die eine Identität innerhalb einer Gruppe und Abgrenzung zu einer anderen Gruppe ermöglichen (SC: 79).

Dieses Modell ist stark orientiert an Thorstein Veblens *Theory of the Leisure Class*, in dem Veblen das Privileg der herrschenden Klassen vor allem darin sieht, dass sie von Erwerbsarbeit ausgenommen sind. Durch Luxuskonsum (conspicuous consumption) distanzieren diese sich von der arbeitenden Bevölkerung, wirken gleichzeitig aber als Modell des sozialen Aufstiegs. Die Moden und Konsumgewohnheiten der Wohlhabenden setzen sich nach Veblen von oben nach unten durch, und wirken in allen Ebenen der Gesellschaft differenzierend und vorbildhaft (Veblen [1899] 2001). Nach Baudrillard wiederum hat diese soziale Dynamik sich durch „demokratischen Konsum“ nicht überlebt, sondern verschärft.

Le champ de la consommation est au contraire un champ social structuré, où, non seulement, les biens mais les besoins eux-même, comme les divers traits de culture, transitent d'un groupe modèle, d'une élite directrice vers les autres catégories sociales (SC:82)

Weil sich also auch die Bedürfnisse an einem Modell orientieren, das für die meisten unerreichbar ist, bleibt nur der Kompromiss des gerade realisierten Konsums. Anstatt das einzigartige Modell zu kaufen, das durch seinen Preis und andere Barrieren unerreichbar bleibt, bietet sich immer ein Produkt an, das wenigstens so aussieht wie das Vorbild. Diese Dynamik wird geradezu idealtypisch von der Mode verkörpert, deren hohes Maß an Vergänglichkeit eine stetige Innovation der Formen

erfordert und damit den Konsum zu einem Selbstzweck werden lässt.²⁹ Die soziale Dynamik des Konsums als Differenzierung setzt aber voraus, dass die tonangebenden Mitglieder der Eliten, sei es in der Wirtschaft oder den Medien, modellhaft bleiben, indem sie eben gefasste Vorlieben, genauso schnell wieder fallen lassen. In seinem späteren Aufsatz „The Ephemeral“ schreibt Baudrillard: „Only the privileged classes have the right to the actuality of the models. The others have the right once these models have already changed“ (2006: 35).

In der Wohlstandsgesellschaft eilen auf diese Art die Bedürfnisse ihrer Erfüllung immer einen Schritt voraus. Sie können eigentlich nie erfüllt werden, da sich an jeden Konsumakt zugleich eine Hoffnung auf besseres Leben, Dazugehörigkeit und Sozialprestige verbindet. Der „Zwang“ auf einem unüberblickbaren Markt, die beste Entscheidung zu treffen, sorgt für ein permanentes Unsicherheitsgefühl, das sich nur durch weitere Konsumakte vorläufig wieder kompensieren lässt (SC: 83). Die Möglichkeit über den Konsum wenigstens ideell an dem Wohlstand der wirklich Wohlhabenden teilzunehmen, macht die Unzufriedenheit über ungleich verteilte Chancen des Aufstiegs sehr viel „elastischer“ (SC: 85). Vor diesem Hintergrund kommt Baudrillard zu dem Schluss, dass das Reich der Bedürfnisse unerschöpflich sei. Da es sich um ideelle und nicht existentielle Bedürfnisse handelt, ist Differenz das einzige Bedürfnis des Konsumenten: „(L)e besoin n'est jamais tant le besoin de tel objet que le 'besoin' de différence ...“ (SC:108). Die Erfüllung der Bedürfnisse in Konsumgesellschaften erfolgt nach dem Prinzip der Konkurrenz um Anerkennung und nicht länger dem der Gleichheit des Zugangs (SC: 86f.). In dieser neuen Definition des Bedürfnisses steht also nicht mehr die Frage im Vordergrund, *ob* der Konsument z.B. einen Dampfdruckreiner braucht, sondern ob jener 400 statt 200 Watt Leistung hat, mit Chrom oder Plastik verkleidet ist, mit Benzin- oder Elektromotor

29 Vgl. Georg Simmel (1895) „Zur Psychologie der Mode“.

angetrieben wird. Die Differenzierungen am Objekt sind gleichzeitig Statusunterschiede seiner Benutzer. Statt Gleichheit zu erzeugen, beruht die Konsumgesellschaft also auf einer immer stärker werdenden Differenzierung aller Konsumenten (SC: 136).

Besonders die Werbung zeigt diese Dynamik sehr deutlich, da sie den Einzelnen nicht als Individuum, sondern als Individuum in *Abgrenzung zu Anderen* anspricht (SC: 86). Die Werbung ist das Massenmedium schlechthin, da es sich an Individuen und Kollektive gleichzeitig richtet (SC: 188). Mehr als über Produkteigenschaften zu informieren, verlässt sich die Werbung auf die Dynamik des Sozialprestiges und eine konnotativ aufgeladene Sprache. In einem Aufsatz zur „Soziologie der Masse“ schreibt Baudrillard, dass in der Sprache der Werbung, in ihren „Details, marginalen Unterschieden und Halbwahrheiten“ ein totalitäres System zum Ausdruck kommt, das nur deshalb funktioniert, weil sich in diesem unbestimmten Raum von Behauptungen, ein großer Raum von individuellen Aneignungen (oder *significations*) eröffnet. Statt wahrer oder falscher Aussagen, produziert die Werbung tautologische Aussagen, die jenseits dieser Unterscheidung stehen.³⁰ Die „neo-Sprache“ der Werbung basiert auf „Codes und Modellen“ (2001b: 73. vgl. SC: 125f.). Die Ansprache durch Werbung funktioniert unter der Annahme eines Adressaten, der nach Baudrillard, aber selbst nur als Modell in der Werbekommunikation existiert.

„Le corps dont vous rêvez, c’est le VÔTRE”,³¹ zitiert Baudrillard scherzhaft eine Werbung für Büstenhalter (SC: 137). Das Objekt steht hier zwischen einem von sich selbst entrückten, entfremdeten Konsumenten, und wird gleichzeitig als Mittel einer Vervollständigung eingeführt. Die Werbung stimuliert ein Spiel mit Gegenständen, das der

30 Eine ähnliche Definition der Tautologie des Werbebildes und der Photographien findet sich auch bei Baudrillard (1987).

31 „Der Körper, von dem Sie träumen, ist ihr EIGENER“. (Großbuchstaben im Original) Eine neuere Kampagne der Firma Unilever für die Marke *Du darfst* im Jahr 2007 wirbt mit dem Slogan: „Verlieb dich neu. In dich!“ Nur ein Zufall oder System?

Befriedigung narzisstischer Triebe dient. Darüber hinaus adressiert die Werbung den Einzelnen in einer Position kollektiver Zugehörigkeit und Abgrenzung. So erscheint der durch Werbung konditionierte Konsum als Teil des Systems der Produktion, indem er unmittelbar kollektiv strukturierend wirkt.

La consommation est un système qui assure l'ordonnance des signes à l'intégration du groupe: elle est donc à la fois une morale ... et un système de communication, une structure d'échange. (SC: 109)

Zwar ist jeder Konsumakt eine individuelle Entscheidung für dieses oder jenes Produkt; der Konsum als gesellschaftlich strukturierende Kraft ist jedoch ein „système généralisé de l'échange et de production de valeurs codées“ (SC: 110). Der Begriff des Code, oder der codierten Werte, bezeichnet nach Douglas Kellner in Baudrillards Frühwerk vor allem jene „rules and the hierarchies through which differences and sign values of commodities are produced and regulated“ (Kellner, 1989: 30). Die Produktion von Differenzen wird in der Konsumgesellschaft zu einem Code der Kommunikation. Gruppen und Individuen können zusammengehalten werden, indem Einzelne durch die Vorliebe für bestimmte Objekte „dieselbe Sprache sprechen“. In diesem Aspekt wirkt der Konsum radikal nivellierend auf Unterschiede, die sich noch auf Kategorien wie Herkunft, Abstammung oder Religion stützten.

Das System des Konsums ist ein „code de signes continuellement émis et reçus et réinventés, comme *langage*“ (SC:134. H.i.O.). Um diese Sprache zu erlernen, ist der Einzelne angewiesen auf die Massenmedien und die Werbung, auch wenn er sich kritisch zu ihnen verhält. Die modellhaften Annahmen der Werbung über die Konsumenten, z.B. als Businessmen, als Mutter, als moderner Globetrotter etc., werden zu einem Punkt der Abgrenzung und Orientierung für jeden Einzelnen.

Baudrillards Interesse an den Massenmedien gründet sich auf seine Kritik des Bedürfnisses und der Durchdringung aller sozialen Beziehungen mit der differenzierenden und klassifizierenden Logik des Konsums. Damit wird die Grundannahme über den Menschen aufgegeben, die bei Fromm und anderen noch sehr präsent war, nämlich dass es einen Weg aus der Entfremdung geben könnte. Wie bereits angedeutet, hat die Idealisierung eines ursprünglichen, in Einheit mit sich selbst und der Umwelt lebenden Menschen, erst die Grundlage gelegt, den modernen Menschen als entfremdet anzusehen. Baudrillard verwirft die Entfremdungsthese mit der Begründung, dass jene transzendente Dimension einer Einheit, einer Essenz des Menschen, durch den Konsum insofern abgeschafft wird, als sich Konsum in der Neuordnung von Zeichen zum Zweck der Selbstschöpfung konstituiert, und eben keine essentiellen „Bedürfnisse“ befriedigt.³² Die Zeichen werden durch Massenmedien und besonders die Werbung geschaffen. Sie liegen damit nicht im Einflussbereich des Einzelnen. Ihm bleibt nur die Freiheit der Anordnung, nicht jedoch jene der Produktion von Zeichen.³³ Der Konsum ersetzt, nach Baudrillard, die Selbstfindung, da der Konsument sich erst im „immanenten“ Spiel der Zeichen selbst konstituiert: „Le consommateur se définit par un ‚jeu‘ de modèles et par son choix, c’est-à-dire par son implication combinatoire dans ce jeu” (SC: 310). An die Stelle einer Identität die als Substanz gedacht ist, tritt eine neue Definition von Identität als „sich bewegende Differenz“. Mit jeder Konsumententscheidung trifft der Konsument automatisch auch eine Entscheidung gegen andere Optionen. Ihm steht aber in jedem weiteren Akt der Auswahl erneut ein Repertoire zur Verfügung,

32 Baudrillards Kritik am Bedürfnisbegriff siehe „La Genèse Idéologiques des Besoins“ (PCEPS: 59-94)

33 Douglas Kellner kritisiert, dass Baudrillard die Produktion von Zeichen allein in den Massenmedien verortet, und dem Individuum die Fähigkeit zur eigenen Produktion von Zeichen abspricht: „(T)his active manipulation of signs is not equivalent to postulating an active human subject that could resist, redefine, or produce its own signs, thus Baudrillard fails to develop a genuine theory of agency. (Kellner, 2005: o.S.)

aus dem er sich bedienen kann. Die Identität des Konsumenten manifestiert sich also nur kurzzeitig, bevor sie sich durch neue Entscheidungen und Auswahlvorgänge wieder verschiebt.³⁴

Richard Sennet schreibt in anderem Zusammenhang, dass die Abwertung des „objektiven Charakters des Handelns“ (Zweckrationalität) auf ihrer Gegenseite dazu führt, dass der subjektive Gefühlszustand aufgewertet wird und durch einen „symbolischen Akt“ Ausdruck findet (Sennet, 1974: 26). Dieser „symbolische Akt“ ist unvereinbar mit einer funktionalistischen Logik des Konsums und seiner Analyse. Für Baudrillard wird er Ausgangspunkt einer Gegenstrategie.

Nach der Dekonstruktion der Bedürfnisse und der Entfremdung stellt er sich die Frage, inwieweit die Kritik am Konsum und der Massengesellschaft nicht selbst „Komplize“ dieses Systems ist. Die Idealisierung eines entfremdeten Individuums in der kritischen Theorie, wirkt als moralisierende Instanz gegenüber der Profanität des Konsums und der Werbung. Damit wird der kapitalistischen Produktion sozusagen die Sicherheit gegeben, es gäbe wenigstens in der Theorie noch einen Zustand außerhalb der rationalisierten Tauschverhältnisse (SC: 315f.). Baudrillard wendet sich in seinen nächsten drei Werken einer Kritik am Marxismus zu, die darlegt, wie der Marxismus und der Kapitalismus beide einen Naturzustand des Menschen idealisieren, bzw. die Natur als Ort der Abgrenzung gegen die Moderne einführen. Diese Wendung in Baudrillards Denken markiert einen Bruch sowohl mit dem Marxismus, wie der semiotischen Sprachphilosophie. Wo sich Zeichen nur aktualisieren und in Abgrenzung zu anderen definieren, wird die Kategorie des Bezeichnen, des *signifié*, problematisch. Marxismus und Semiotik idealisieren einen Wert, Gebrauchswert und Zeichenwert, der von der Relation der Gegenstände bzw. Zeichen abstrahiert, diese sogar verleugnet. So schreibt Patricia Cormack: „Marxist and semiotic theories serve as 'alibi' for

34 Vgl. auch Gilles Deleuze' Versuch einer anti-essentialistischen Definition von Identität als Bewegung zwischen „Differenz“ und „Wiederholung“ (Deleuze [1968] 2004).

capitalism by defending the existence of a utilitarian referent which has, in fact, been killed by the capitalistic code“ (Cormack, 2002: 94).

Die Frage lautet am Ende der *Société de Consommation*, welche Perspektive außerhalb des Marxismus und der Semiotik noch eine genuin kritische Position erlaubt. Da das Prinzip des Konsums durch die Kritik eher gestärkt als geschwächt wird (SC: 316), geht Baudrillard einen Schritt zurück, um jene soziale Formation zu untersuchen, in der Tauschverhältnisse noch nicht rationalisiert und abstrahiert scheinen. Ausgangspunkt dieser Überlegungen bildet das Werk *Die Gabe* von Marcel Mauss, einem Neffen und engsten Mitarbeiter Durkheims.

Der Symbolische Tausch

**Baudrillard's eventual conclusion about Marxism is
that it was unable to provide a transcendental critique,
only a poor simulation of capitalism itself.**

(Gane, 1991b: 11)

Das Konzept des „symbolischen Tauschs“ ist in Baudrillards Schriften vor allem in seiner Kritik am Marxismus zu finden (1972; 1973; 1976). Da es hier aber um Baudrillards Kritik der Massenmedien geht, soll hier nur auf jene Stellen Bezug genommen werden, die in Verbindung mit dem dritten Kapitel zur Einseitigkeit massenmedialer Kommunikation stehen. Zur Rolle von Marx in Baudrillards Werk schreibt Joseph Valente einschränkend: „For Baudrillard then, Marx is less a text to be addressed for its own sake than a channel of communication“ (1985: 55). Mit anderen Worten: Durch die Kritik an Marx' Gesellschaftstheorie isoliert Baudrillard einen Gegenpol zur modernen, von Medien und Konsum durchdrungenen, Gesellschaft. Dieser Gegenpol sind die vormodernen Völker, wie sie Durkheim und Mauss studierten.

„Primitive culture becomes the subversive principle of critical analysis, which structuralist concepts have sought to displace and cancel“, schreibt Mike Gane (1991b: 103).³⁵ In primitiven Gesellschaften gibt es nach Baudrillard keine Produktion im modernen Verständnis von industrieller, arbeitsteiliger Fertigung auf Basis der Ausbeutung der Natur. Die ungleiche Verteilung der Produktionsmittel existiert bei den Primitiven noch nicht in zugespitzter Form. Das soziale Leben ist geprägt durch einen Zyklus von Gaben. Baudrillard kontrastiert dieses *zyklische* Modell des Tauschs mit dem *linearen* Prinzip des Wachstums und Fortschritts, wie es von Max Weber als Grundlage des kapitalistischen Wirtschaftens dargelegt wird (Baudrillard, 1973: 25).

Weber hatte in der „Vorbemerkung zu den gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie“ nach Formen von *universeller* Bedeutung gefragt, wie sie sich in Kultur, Kunst, Wissenschaft, Politik und Wirtschaft allein im Okzident entwickelt haben. Obwohl andere Völker in jedem dieser Bereiche herausragende Leistungen erbracht haben, bleibt für Weber die Frage, warum sich „nur im Okzident“ kulturelle Formen herausgebildet haben, die mit einem Anspruch auf Universalität für den Rest der Welt zum Leitbild werden konnten. Ein besonderes Beispiel ist hier der westliche Kapitalismus.

Obwohl es in allen Gesellschaften „schrakenloseste Erwerbsgier“ (1973: 343) gegeben hat, bildet der Kapitalismus eine Ausnahme, indem

35 Auf das besondere Interesse vieler französischer Anthropologen und Soziologen an primitiven Völkern wird im Zusammenhang mit Baudrillard oft hingewiesen. Douglas Kellner schreibt: „Baudrillard stood in a French tradition of extolling ‚primitive‘ or premodern culture over the abstract rationalism and utilitarianism of modern society. Baudrillard’s defense of symbolic exchange over production and instrumental rationality thus stands in the tradition of Rousseau’s defense of the ‚natural savage‘ over modern man, Durkheim’s posing mechanical solidarities of premodern societies against the abstract individualism and anomie of modern ones, Bataille’s valorization of expenditure of premodern societies, or Mauss’ or Levi-Strauss’ fascination with the richness of ‘primitive societies’ or ‘the savage mind’“. (Kellner, 2005: o. S.)

er die „Kapitalrechnung“ als Grundlage des *rationalen* Wirtschaftens einführt. Rational heißt hier genauer: die „planmäßige Verwendung von sachlichen und persönlichen Nutzleistungen“ (344. H.i.O.). Kernstück ist die Bilanz einer wirtschaftlichen Unternehmung, die nach Abwägung von Einnahmen und Ausgaben den Gewinn ausweist. Diese Form rationaler Berechnung trägt nach Weber dazu bei, dass der Kapitalismus die „irrationalen Triebe“ (343) der Gier einschränkt und in der Bilanzrechnung ein von Personen unabhängiges Instrument der Objektivierung findet.

Der spezifisch moderne okzidentale Kapitalismus nun ist zunächst offenkundig in starkem Maße durch Entwicklungen von *technischen* Möglichkeiten mitbestimmt. Seine Rationalität ist heute wesentlich bedingt durch *Berechenbarkeit* der technisch entscheidenden Faktoren: der Unterlagen exakter Kalkulation. (349. H.i.O.)

Douglas Kellner weist darauf hin, dass sich Baudrillard Konzept des „symbolischen Tauschs“ als theoretische Überlegung genau gegen diese Abstraktion der Kalkulierbarkeit richtet, die Weber darlegt. Stattdessen orientiert sich Baudrillard eng an Georges Batailles Konzept der Verausgabung. In *Die Aufhebung der Ökonomie* ([1967] 1985) fragt Bataille, welche Tauschakte zwischen den Menschen durch die von Weber dargestellten rationalisierten Tauschhandlungen abgelöst, aber eben nicht abgeschafft werden. Der „verfemte Teil“ (*la part maudite*) der Ökonomie sind, nach Bataille, gerade die irrationalen Triebe, die durch den rationalen Kapitalismus gebändigt werden sollen. Die „aristokratische Kritik“ am Kapitalismus (Kellner, 1989: 42) von Baudrillard und Bataille bezieht sich auf die Idee, dass zwischen den irrationalen Trieben und der rationalen Planung ein unüberwindbarer Widerspruch besteht, der durch soziale und vor allem mediale Befriedigungsstrukturen, im Zaum gehalten werden muss.

Bataille and Baudrillard presuppose here a contradiction between human nature and capitalism. They maintain that humans „by nature“ gain pleasure from such things as expenditure, waste, festivities, sacrifices, and suchlike, in which they are sovereign, and are free to expend their energy excess and thus follow their „real nature.“ (Kellner, 1989: 42)

Die „Verausgabung“, wie sie durch Durkheim bereits anhand der ekstatischen Tänze und Feste primitiver Völker illustriert wurde, stellt ein Gesellschaftsmodell dar, das der rationalen Planung und zweckmäßigen Verwendung von Gegenständen entgegen gesetzt ist. Die theoretische Wendung von Baudrillard und Bataille ist zwar an Durkheims Studien angelehnt, bezieht sich aber auf den modernen Kapitalismus im 20. Jahrhundert. Wie auch Baudrillard widmet sich Bataille dem Konsum, den er in den Bereich des „Minimalverbrauchs“ und der „Verausgabung“ unterteilt. Während der Minimalverbrauch das bloße Überleben sichert, dient die Verausgabung der Befriedigung irrationaler, unproduktiver Begehren (Bataille, 1985: 12). Bei der unproduktiven Art des Konsums, ist der *Verlust*, also der Aufwand an Mitteln, die nicht wieder investiert werden können, hoch:

Dieses Prinzip des Verlusts, d.h. der bedingungslosen Verausgabung, widerspricht ... dem ökonomischen Prinzip der ausgeglichenen Zahlungsbilanz (bei dem jede Ausgabe durch eine Einnahme kompensiert wird), dem einzig *rationalen* Prinzip im engen Sinne des Wortes (...). (Bataille, 1985: 13. H.i.O.)

Für Baudrillard bietet sich mit diesem anti-rationalen Modell des Konsums eine Alternative zum Diktum eines rational entscheidenden Konsumenten und zur Gebrauchslogik, unter der Konsum bis dahin vor

allem unter Marxisten diskutiert wurde. Bataille und Baudrillard berufen sich beide auf die Arbeit von Marcel Mauss, der in *Die Gabe* sehr genau analysiert, wie primitive Völker ihr Zusammenleben durch Tauschhandlungen organisieren. Der Tausch dient hier nicht allein der Bereicherung, sondern ist ein Mittel, um Statusbeziehungen auszuhandeln.

In seiner Einleitung zu *Die Gabe* weist der Ethnologe Evans-Pritchard darauf hin, dass Tausch nach Mauss „eine totale gesellschaftliche Tätigkeit“ ist. „Er ist zur gleichen Zeit ein ökonomisches, juristisches, moralisches, ästhetisches, religiöses, mythologisches und sozio-morphologisches Phänomen“ (1994: 9). Ähnlich wie Durkheim, vergleicht Mauss archaische und gegenwärtige Kulturen, um „den Sinn von Praktiken unserer eigenen Gesellschaften in der gegenwärtigen Zeit“, zu ergründen (12). Von Interesse für Mauss ist nach Evans-Pritchard die Frage, was wir „dadurch verloren haben, dass wir ein rationales ökonomisches System an die Stelle eines Systems setzten, in welchem der Austausch von Gütern keine mechanische, sondern eine moralische Transaktion war, die menschliche, persönliche Beziehungen zwischen Individuen und zwischen Gruppen herstellte und aufrecht erhielt“ (ebd.).

Batailles Konzept der Verausgabung basiert auf Mauss Beobachtung des „Potlatsch“, einem Fest unter den primitiven Völkern Australiens und Polynesiens, in dem erbeutete Waren, Besitz und Hausstand von einem Stammesführer verschwendet werden. In einem besonderen Fall geht dieses Fest sogar soweit, dass alle Vorräte aufgebraucht, der gesamte Besitz vernichtet wird (Mauss, 1994: 84f.). In dem Maße, wie ein Anführer sein eigenes Überleben und das seiner Sippe aufs Spiel setzen kann, gewinnt er Anerkennung unter den anderen Anführern. Mauss nennt den *Potlatsch*, der bei den Ureinwohnern Australiens im Wesentlichen nur ‚ernähren‘ und ‚verbrauchen‘ bedeutet (23), auch „*totale Leistung vom agonistischen Typ*“ (25. H.i.O.). Der *Potlatsch* zeichnet sich also sowohl durch die „Ehre“ und das „Prestige“, wie durch die „absolute Verpflichtung, die Gaben zu erwidern“ aus (27-28). Nach Mauss gehören zur

sozialen Funktion der Gabe drei Elemente – „die Verpflichtung des Gebens, des Nehmens und des Erwiderns“ (91). Die Verschwendung im *Potlatsch* „ist in keiner Weise uneigennützig“, denn es etabliert sich mittels solcher Gaben eine Hierarchie zwischen Herren und Dienern.

Geben heißt Überlegenheit beweisen, zeigen dass man mehr ist und höher steht, *magister* ist; annehmen, ohne zu erwidern oder mehr zurückzugeben, heißt sich unterordnen, Gefolge und Knecht werden, tiefer sinken, *minister* werden. (170-171. H.i.O.)

Das System der Gaben strukturiert das Zusammenleben der Völker, denn eine Gabe annehmen, heißt zugleich, die Verpflichtung anzuerkennen, die Gabe zu einem späteren Zeitpunkt zu erwidern. Erfolgt keine Erwidern, bedeutet das den Ausschluss von einer Gemeinschaft. In vielen Kulturen „finden Austausch und Verträge in Form von Geschenken statt, die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden *müssen*“ (17. H.i.O.). Gaben anzunehmen geschieht nicht unter dem Gesichtspunkt der Funktion von Gegenständen für praktische Verrichtungen, sondern als Fortführung kollektiver Beziehungen. Das System der Gaben ist ein sehr grundlegendes soziales Modell, das die Gegenseitigkeit, oder Reziprozität, von menschlichen Beziehungen in den Vordergrund rückt. Es ist auf zyklische Wiederkehr von Tauschhandlungen gegründet, die nicht mit der Idee eines linearen Wachstums von Reichtum vereinbar sind.

Und alle diese Institutionen bringen nur *eine* Tatsache zum Ausdruck, *ein* soziales System, *eine* bestimmte Mentalität: daß nämlich alles (...) Gegenstand der Übergabe und der Rückgabe ist. Alles kommt und geht (Mauss, 1994: 39. H.i.O.)

Der symbolische Tausch dient nicht der Bereicherung, sondern er

strukturiert Beziehungen. Er kennt ferner keine Finalität, er existiert nur als Zyklus und gegenseitige Verpflichtung zur Fortführung der Tauschbeziehungen. Baudrillards Kernthese in *L'Echange Symbolique et la Mort* bezieht sich auf genau diesen Umstand des fortwährenden Tauschs, in dem auch das Leben nicht vom Tod *unterschieden* wird, sondern Leben und Tod bei den primitiven Völkern nur andere Formen einer fortwährenden Existenz sind. Nach Baudrillard ist die Unterscheidung von Leben und Tod, die Aufteilung in Oppositionspaare und Dichotomien, bereits ein Effekt der Rationalität westlicher Prägung, die zu einer Verdrängung des Todes aus dem Bewusstsein des modernen Menschen geführt hat (ESM: 193f.). Die Genese dieser Rationalität erläutert er in *Le Miroir de la Production*. Für die folgende Diskussion zu Baudrillards Realitätsbegriff und seiner Ausführungen zu den Massenmedien ist die Herleitung von besonderer Bedeutung, da Realität erst dort zum Problem wird, wo die symbolische, zyklische Ordnung an Bedeutung verliert.

Das Symbolische taucht in Baudrillards Werk *Pour une Critique de l'Economie Politique du Signe* zunächst in sprachphilosophischer Form auf. Er attackiert die von Barthes eingeführte Unterscheidung von *dénotation*/*connotation* auf der Basis, dass die Semiotik/Semiologie dem Zeichen einen Wert außerhalb des Schriftsystems zuweist – das Bezeichnete oder *signifié*.

La distinction entre le signe et le référent phénoménal n'en est une que pour la vision métaphysique qui idéalise et abstrait à la fois le signe et le monde vécu, l'un comme forme, l'autre comme contenu, dans leur opposition formelle. (PCEPS: 187)

Zwischen Zeichen und einem Gegenstand oder geistigen Inhalt wird durch die Semiotiker ein Äquivalenzverhältnis eingeführt, aus dem sich erst das Problem der *dénotation*/*connotation* ergibt. Die Zeichenlehre

postuliert zunächst ein abstraktes, logisches Modell der Sprache, nur um festzustellen, dass sich Zeichen und deren Bedeutungen nicht in jenes Schema einpassen lassen. Aus der Gleichsetzung eines (Schrift-)Zeichens mit einem Element außerhalb der Schrift, tritt der Gedanke der sprachlichen „Objektivität“ in den Vordergrund. *Dénotation* selbst ist jedoch nur ein „Mythos“ der das relationale Gefüge von Zeichen „naturalisiert“ oder eben überdeckt. *Connotation* und *dénotation* funktionieren nach demselben Prinzip der Abgrenzung von Zeichen gegeneinander oder anders gesagt: „(L)a dénotation n'est jamais que la plus belle et la plus subtile des connotations“ (192). Damit ist nicht nur die Zuweisung eines Lautbildes zu einem Zeichen „arbiträr“, sondern das Saussure'sche Konzept des Zeichens als Einheit von zwei Teilen ist selbst arbiträr. Es ist ein Modell von vielen möglichen. Die Annahme eines *Signifié* außerhalb der Sprache überdeckt, dass sich Zeichen stets auf andere beziehen, und daher nie auf einen „Inhalt“ verweisen können.

Vielmehr hat die Semiotik/Semiologie einen Gegenstand der Untersuchung, das Zeichen, durch ihren Diskurs erst selbst geschaffen (PCEPS: 194). Das Symbolische dagegen steht über der Unterteilung in Sa/Sé, es bricht die Bedeutung als positiven, objektiven Wert des Zeichens auf. Der Prozess der *signification* ist für Baudrillard nichts als ein „modèle de simulation du sens“. Mit dem abstrakten Modell des Zeichens und seiner scheinbaren Bedeutungsgewinnung wird die symbolische Dimension der Sprache entwertet.

(L)e symbolique, dans sa virtualité de sens subversive du signe, ne peut être nommé que par allusion, par effraction, car la signification, qui nomme tout à partir d'elle, ne peut dire que la valeur, et le symbolique n'est pas valeur. Il est perte, résolution de la valeur et de la positivité du signe. (196)

Ohne hier auf die Einzelheiten der sprachphilosophischen Hintergründe einzugehen, reicht es an dieser Stelle zu bemerken, dass Baudrillard mit dem Symbolischen ein Konzept einführt, dass sich gegen die „*réduction radicale de toute ambivalence*“ des Zeichens richtet (198). Nach seiner Meinung führt die Reduktion des Zeichens auf *einen* positiven Wert zu einer Verdrängung einer symbolischen Ordnung, also einer Ordnung, die sich viel stärker durch Ambivalenzen und Beziehungen auszeichnet. Das Symbolische ist „*non-lieu de la signification*“ (ebd.), also im engeren Sinn eine Kritik an der Trennung des Zeichens in Sa/Sé und damit eine Zurückweisung eines für Baudrillard bis dahin leitenden Analyseinstruments. Etwas später definiert Baudrillard das Symbolische als „*ni un concept, ni une instance, ou une catégorie, ni une «structure», mais un acte d'échange et un rapport social qui met fin au réel ...*“ (ESM: 204. H. i. O.).

Ganz allgemein gesagt, begegnet dem aufmerksamen Zeitungsleser oder Fernsehzuschauer das Wort „symbolisch“ überall dort, wo der Sinn nicht näher eingegrenzt wird oder eingegrenzt werden kann. Für die Benutzung einer neuen Autobahn, ist das Zerschneiden des Bandes durch Honoratioren nicht notwendig, aber ein „symbolischer Akt“ der Aneignung. Wer auf einer Party hört, seine Bemerkung sei „interessant“ sollte wissen, auch dies ist ein symbolischer Akt, der möglicherweise das Gegenteil bedeutet. Insofern ist das Symbolische ein subversives Prinzip des Sinns, wie ihn Barthes und Saussure streng schematisch zu definieren versucht haben. Was ist nun aber damit gemeint, das Symbolische setze dem „Realen“ ein Ende? Um diese Frage zu beantworten muss von einer sehr engen Definition von Realität ausgegangen werden, die Baudrillard in *Le Mirroir de la Production* darlegt.

Mit dem Gegenmodell des Symbolischen Tausches ist verbunden, dass sich der Austausch von Gegenständen und Leistungen innerhalb einer oder unter wenigen Gruppen vollzieht. Dieser Rahmen ist „die Szene des Tauschs“ (Merrin, 2005: 13). Herstellung und Tausch vollziehen sich

innerhalb einer engen Umgebung. Im Gegensatz zu dieser kommunalen Herstellung von Waren steht die arbeitsteilig organisierte „Produktion“ der kapitalistischen Industrie. Der Arbeiter produziert fernab seiner sozialen Umgebung Waren und konsumiert wiederum außerhalb seiner Arbeitsstätte. Produktion und Konsum sind zwei Seiten der rationalisierten Wirtschaft, in der die Produzenten von Waren nicht länger über ihre eigenen Produktionsmittel verfügen wie unter primitiven Völkern. Grundlegend für die Genese der Produktion als modernem Phänomen, ist die veränderte Sicht auf die Natur, die im 18. Jahrhundert nicht länger nur Hort verborgener Gesetze von Gottes Schöpfung ist, sondern als Rohstofflieferant betrachtet wird. Mit der beginnenden Industrialisierung erfährt die Natur eine Umwertung vom mythischen Ort der Geheimnisse zu einem Ort der Ausbeutung zum Nutzen des Menschen. Die Natur wird zum „*potentiel de forces* (et non plus comme ensemble de lois), comme source de vie et réalité originelle“ (MP: 41. H.i.O.). Durch die Arbeit mit den Rohstoffen der Natur gründet sich die „Produktion“ im modernen Sinn. Mehr noch: Auch der moderne Mensch gründet sich als Individuum, das sich mittels Arbeit Reichtum verschafft und von jenen traditionellen Formen des Zusammenlebens emanzipiert. „(F)ace à la Nature «libérée» comme force productive, l'individu se retrouve «libéré» comme force de travail“ (MP: 42). Damit wird die Natur zur Referenz der Arbeit und der Selbstschöpfung. Überall, wo produziert wird, steht die Natur als Gegenstück, als Lieferant von Rohstoffen oder als Masse, die durch den Menschen geformt werden kann. „La Nature devient le grand Signifié, le grand Référent, elle se charge idéalement de «réalité», elle devient la Réalité, exprimable par un procès qui est toujours ... un procès de *transformation* et de *transcription*“ (ebd., H.i.O.). Die Natur wird durch die technologischen Mittel der Produktion zu einer „essence dominée“, die dem Menschen als Grundlage seines Reichtums und Wohlstandes dient (MP: 43).

Dieser Gedanke ist eng verknüpft mit McLuhans Definition von Medien und Technologie als „extensions of man“, also Erweiterungen des Körpers zur Vervielfachung seiner Kräfte. Wo sich der moderne Mensch von der Natur entfernt, indem er sie mittels seiner potenzierten Kräfte überwindet und ausbeutet, distanziert er sich von den vormodernen Gesellschaftsformen, in denen der Mensch sich nicht von der Natur abgrenzt, sondern mit ihr in einem symbolischen, zirkulären Austauschverhältnis lebt (MP: 46). Rationalität beginnt für Baudrillard erst dort, wo dieses symbolische Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung durch die Technologie aufgebrochen wird *und* zugleich der Mensch sich durch die Arbeit selbst schafft. „La rationalité commence là. Fin du paganisme, de l’animisme, de l’immersion «magique» de l’homme dans la nature: tout cela est réinterprété comme superstition ...“ (MP: 51). Das Prinzip der Produktion ruht nach Baudrillard auf der Trennung von Mensch und Natur, auf der Basis von Ausbeutung der Ressourcen und der damit einhergehenden Umstrukturierung der sozialen Beziehungen entlang den Bedürfnissen der Industrie nach Arbeitskräften. Mit der Dominanz rationalisierter Beziehungen im sozialen Gefüge geht eine symbolische Ordnung unweigerlich verloren. Symbolischer Tausch wird ersetzt durch rationalisierten Konsum.

Nun kann dieser Herleitung einer kritischen Perspektive auf den Konsum zugute gehalten werden, dass sie die blinden Flecken der Produktion, des Bedürfnisses und Konsums aufdeckt. Wie im dritten Kapitel zu zeigen sein wird, kann symbolischer Tausch gerade unter seiner Betonung der Gegenseitigkeit von Beziehungen auch auf Netzwerkmedien angewendet werden. Baudrillards Herleitung hat aber einige wesentliche Mängel und Inkonsistenzen, die von anthropologischen Kritikern herausgearbeitet wurden. Joseph Valente verweist darauf, dass die Idealisierung der primitiven Völker und ihrer scheinbaren Naturnähe bereits durch die Dämonisierung des entfremdeten, modernen Lebens im Kapitalismus vorweg genommen ist. Für ihn ist es folgerichtig,

dass verschiedene französische Kritiker des Kapitalismus sich den Primitiven als Gegenmodell zuwenden, ohne dabei zu bemerken, dass sie diese verlorenen Kulturen durch ihren Diskurs erst wieder auferstehen lassen.

(T)hese societies are not found-objects...; Baudrillard, in collaboration with an entire academic industry, has constituted them through a complex process of segmentation and reification. In their very emergence as subjects of study, they are already code-effects. (Valente, 1985: 64)

Während Mauss und Durkheim ihre ethnologischen Studien noch an tatsächlich existierenden Völkern durchführen konnten, beziehen sich Mitglieder der nächsten Generation wie Baudrillard oder Bataille nur noch auf die *Texte* und theoretischen Konstrukte, die erstere hinterlassen haben. So bemängelt Robert Hefner, dass sich Baudrillard in seiner theoretischen Herangehensweise von den Erkenntnissen der Anthropologie weit distanziert und zu Aussagen verleiten lässt, die keiner wissenschaftlichen Überprüfung standhalten. „Baudrillard is not concerned with ethnographic particulars. He desires simply to affirm a now-lost symbolism of ‚unlimited exchange‘“ (1977: 23). Seine Idealisierung eines „Außen“ der kapitalistischen Wertschöpfung, ist eine theoretische Reduktion und rhetorische Figur, die nicht beachtet, dass sich Beziehungen zwischen Menschen auch nach dem Wegfall einer symbolischen Ordnung nicht einfach an Bedürfnissen orientieren, sondern sehr viel „diffuser und komplizierter“ sind (24).

Kroker und Levin sehen in Baudrillards Kritik an der Semiotik wiederum den Verweis auf den Verlust der Metapher, auf die Zweideutigkeit des Zeichens, die ebenfalls eine symbolische Beziehung strukturiert, indem sie nicht an Bedeutungen (Werten) sondern Beziehungen orientiert ist. „The most powerful metaphor in Baudrillard is precisely the loss of metaphor with the advent of a science of ‚meaning‘“ (1984: 30).

Eine solche „Wissenschaft der Bedeutung“ ist die Semiotik, die davon ausgeht, Bedeutung käme durch die Operationen von Zeichen zustande, denen ein Wert zugeschrieben ist. Die Abstraktion von der sozialen Verwendung der Zeichen mit dem Anspruch auf Universalität, ist nach Baudrillard nicht in der Lage die Zweideutigkeit der Metapher zu erklären (PCEPS: 179f.).

Realität wird erst dort zum Problem, wo sie durch keine anderen Erklärungsmuster, gleichgültig wie arbiträr diese sein mögen, verstehbar ist. Das Problem, einen Zugang zur „Realität“ zu finden, tritt allerdings bereits dort auf, wo Zeichen den Umgang mit der Umwelt nach ihren eigenen Prinzipien strukturieren, wie in Kapitel 1 gezeigt wurde. Daher steht nach Mike Gane für Baudrillard fest: „*only* the cultures of the West have developed a category, a notion, and an ideology of the real and have produced, and reproduced, a real world“ (2000: 34. H.i.O.). Baudrillards höchst theoretische Auffassung von Realität speist sich, wie gezeigt wurde, aus seiner Kritik am Marxismus wie an der Semiotik, die fast unkenntlich ineinander verwoben werden.

Zusammenfassend gesagt, treten an die Stelle symbolischer Beziehungen im Zuge der Modernisierung rationale Beziehungen arbeitsteiliger Produktion, in die der Einzelne zwar als Individuum eingebunden ist, sich aber an kollektiven Repräsentationen orientiert, die vor allem durch Werbung und die Massenmedien geschaffen werden. William Merrin stellt fest, dass für Baudrillard, Kommunikation erst dort auf den Plan tritt, wo die traditionellen Beziehungen der Menschen in kleinen Gruppen aufgetrennt und Gruppen nunmehr als Ansammlungen voneinander isolierter Individuen angesprochen werden. Demnach gibt es vor der massenmedialen Kommunikation keine Kommunikation im eigentlichen Sinne. Wo Gemeinschaften (*communities/communautés*) existieren, braucht es keine Kommunikation; „die Menschen sprechen

einfach miteinander“³⁶, schreibt Baudrillard an anderer Stelle. Eine moderne Form der Kommunikation ist der Konsum, welcher sich auf die Differenzierung sozialer Beziehungen richtet. Jedoch ist auch hier die symbolische Beziehung (als *Gabe*) unwiederbringlich verloren.

Ultimately consumption is an inadequate replacement for the symbolic: the paroxysm of communal life cannot be found in the lonely embrace of the semiotic or, Baudrillard argues, in the unilateral operation of the electronic mass media. (Merrin, 2005: 19)

Massenmedien distanzieren nach Baudrillard gerade dadurch zu einem Ereignis, indem sie es in allen Details darstellen und sich in ihrer Berichterstattung an modellhafte Erklärungsmuster halten. So wie die Werbung von der Produktion abstrahiert und den Gegenstand als Zeichen hervorbringt, distanzieren Massenmedien von der „gelebten Realität“ durch die Bilder. Im letzten Kapitel soll nun erläutert werden, wie Baudrillard zu seiner These der Simulation in den Massenmedien gelangt. Im Anschluss wird versucht, dieses sehr rigide Schema kritisch zu begrenzen und vor dem Hintergrund individualisierter Mediennutzung neu zu fassen.

36 Aus einem unveröffentlichten Artikel Baudrillards mit dem Titel „The Vanishing Point of Communication“; zitiert in Merrin (2005), S. 21f.

III. Der Test der Massenmedien und das telematische Subjekt

Parole sans réponse und Implosion

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass Baudrillards Beschäftigung mit den Massenmedien vor einem sehr weiten theoretischen Hintergrund stattfindet. Die Theorie emanzipiert sich in Baudrillards Werk jedoch zunehmend von einem Gegenstand der Betrachtung, sie wird nicht nur selbstreferentiell sondern auch selbstgenügsam. An keinem anderen Themenfeld ist dies so gut erkennbar, wie an seinen Bemerkungen über die Massenmedien. Um nicht den fatalistischen Aussagen zur Allmacht der Medien zu erliegen, werden hier zunächst nur die Begriffe „parole sans réponse“, Modell und „Implosion“ theoretisch eingeordnet und erläutert. Dazu gehört auch eine Betrachtung der Kommunikationssituation der Massenmedien, die Baudrillard als einseitig charakterisiert.

Die Beschäftigung mit Massenmedien ist bisher vor allem unter dem Aspekt der Werbung behandelt worden, wie sie in Baudrillards frühen Werken vorkommt. Eine erste größere Abhandlung über eine Theorie der Medien findet sich in einem sehr umfangreichen Kapitel zu „Mass Media, Sexe et Loisir“ in *La Société de Consommation*. Dieses Kapitel lässt sich jedoch unter der These zusammenfassen, dass Medien den Konsum als eine befriedigende Tätigkeit charakterisieren, die den Erwerb von Gegenständen als Freizeitbeschäftigung von der Arbeitszeit abgrenzt. Medien sorgen dafür, dass die relative, individuelle Unfreiheit über Entscheidungen am Arbeitsplatz, durch Konsum kompensiert werden kann. Baudrillard gelangt zu der These, Konsum bilde das Gegenstück zur Produktion. Wie gezeigt, rückt neben der materiellen Produktion die zunehmende Codierung der Objekte in ihrer gesellschaftlichen

Funktion als Mittel der Differenzierung in den Vordergrund. Objekte sind nicht länger nur Gebrauchsgegenstände sondern werden als manipulierbare Zeichen zu Distinktionsmerkmalen.

Der Industriezweig der Massenmedien, „T.V., radio, presse, publicité“ (SC: 186) vermengt in einer Vielzahl von Formaten die Bereiche Information und Werbung bis zur Unkenntlichkeit. Baudrillard listet hier beispielhaft einen Auszug aus einem beliebigen Fernsehprogramm, in dem verschiedene politische und dokumentarische Beiträge von Werbung unterbrochen werden. In der Abfolge gleichwertiger Nachrichten offenbart sich das „Schema des Konsums“ (187). Die Verfügbarkeit von Objekten als manipulierbaren Zeichen setzt sich in die Berichterstattung fort; die Beiträge werden äquivalent zueinander. Rezeption ist vor allem „gebrochen“ (decoupage) und nicht auf Zusammenhänge gerichtet. Für Baudrillard ist dabei weniger interessant, welche einzelnen Nachrichten gesendet werden, sondern dass sich in der losen Folge der Beiträge eine Kommunikationsstruktur etabliert, die das fortwährende Senden selbst zum Inhalt hat. Der Rezipient folgt weniger dieser oder jener Ausstrahlung, sondern er konsumiert die „virtualité de tous les spectacles“ (189), die Möglichkeit ständig etwas Neues zu sehen. Baudrillard verweist an dieser Stelle auf McLuhans Formel „the medium is the message“, um darzulegen, dass im Fernsehen, wie bereits in der Werbung, eine Konditionierung auf eine bestimmte Rezeptionsform stattfindet, die zwischen bestimmten Inhalten keine Hierarchie festlegt oder eine Reaktion des Zuschauers einfordert (188). Die Kommunikation des Fernsehens verläuft asymmetrisch und folgenlos für den Betrachter. Darin distanziert sie ihn zu dem Gesehenen.

Zum anderen kommt der Begriff des Modells wieder ins Spiel, den Baudrillard bereits im Zusammenhang mit den funktional differenzierten Gebrauchsgütern eingeführt hat. In einem allgemeinen Sinn war das Modell dort ein „Vorbild“, ein Einzelstück, an dem sich die Massenproduktion orientierte. Modelle werden nun medientheoretisch enger gefasst.

Nach Baudrillard beruht das Modell der Massenmedien auf einer differenziellen Logik von Zeichen, einer Gegenüberstellung von je zwei Seiten, zwei Termen, die sich als Alternativen einer Wahl anbieten. Damit wird die Komplexität der Konsummotivation, ebenso wie die der sozialen Beziehungen, reduziert auf eine Binarität (SC: 139f.). Das Objekt als Zeichen ist bereits eine Abstraktion, es distanziert von der „gelebten Realität“ und den Bedingungen seiner Herstellung (SC:30). Den Massenmedien kommt in der Konsumgesellschaft vor allem die Rolle zu, die komplexe, widersprüchliche „gelebte“ Realität, in differenzielle und beliebig austauschbare Zeichen zu verwandeln. Mit anderen Worten: Berichterstattung über komplexe soziale oder politische Vorgänge wird reduziert auf zwei Seiten, die in einem Konflikt stehen. Den Verlust an Komplexität versucht Baudrillard mit dem Begriff des Modells zu charakterisieren. Das Modell stellt eine Abstraktion dar, die auf der Kombinierbarkeit von Zeichen beruht. In den Emissionen der Massenmedien zeigt sich diese Kombinierbarkeit in einer losen Folge unterschiedlicher Sendungen und Beiträge, die nach demselben Muster abstrahierter, zugespitzter Narration verlaufen. Während es in einer starken hierarchischen Ordnung eine kollektive Kontrolle über den Zugang zu bestimmten Informationen gibt, löst das Fernsehen diese Ordnungen ab. Der imaginierte Adressat des Fernsehens ist die Masse isolierter Individuen, die „auf dem Laufenden“ bleiben wollen (SC:149).

La vérité (sic!) des media de masse est donc celle-ci: ils ont pour fonction de neutraliser le caractère vécu, unique, événementiel du monde, pour substituer un univers multiple de media homogènes A la limite, ils deviennent le contenu réciproque les uns des autres – et c'est là le message totalitaire d'une société de consommation. (SC: 189. H.i.O.)

Auch hier findet sich wiederum ein Verweis auf McLuhans These, dass ein neues Medium stets ein altes als Inhalt habe (McLuhan, 2001: 18). Baudrillard fasst diese These allerdings etwas enger, indem er von Medien primär als Massenmedien ausgeht und nicht in McLuhans allgemeiner Definition von Medien, unter die auch Licht, Geld, Verkehr und Gebäude fallen. Es bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass Baudrillard sich auf die Struktur der massenmedialen Kommunikation konzentriert, und explizite Inhalte nur anekdotenhaft verwendet.

Ein weiterer Kerntext zu den Massenmedien ist „Requiem pour le media“ (PCEPS: 200-228), der ebenfalls stark von McLuhan beeinflusst ist. Baudrillard verwirft darin die von Hans Magnus Enzensberger vertretene Forderung nach einer stärkeren Nutzung der „emanzipatorischen Möglichkeiten“ der Medien.

In seinem Aufsatz „Baukasten zu einer Theorie der Medien“ (1970) geht Enzensberger davon aus, dass Fernsehen und Film Kommunikation auf ein *feedback* reduzieren und damit echte Kommunikation „verhindern“. Angelehnt an Brechts Radiotheorie, stellt Enzensberger fest, dass elektronische Medien technisch betrachtet, sowohl Empfangs- wie Sendegerät sein können (160). Durch diesen Umstand sollen die Empfänger „mobilisiert“ und zu Sendern werden, um die trennende Sender-Empfänger Situation der „Bewusstseinsindustrie“ zu überwinden. Enzensberger richtet sich jedoch gegen den Vorwurf, die Massenmedien würden „manipulativ“ auf die Empfänger wirken. Die „Dämonisierung“ der etablierten Medienproduzenten von Seiten der Linken ist für ihn nur eine Ausrede für solche, die keine Vorschläge zu einem alternativen Mediengebrauch hätten (164). Für Enzensberger besteht der größte Vorteil der elektronischen Medien darin, dass sie „ihrer Struktur nach egalitär“ sind, d. h. sie heben „Bildungsprivilegien“ und „damit auch das kulturelle Monopol der bürgerlichen Intelligenz auf“ (167). Mediengeräte wie Kameras, Kurzwellensender und „Magnetophon“ sind nicht allein „Konsumtionsmittel“ sondern „sozialisierte Produktionsmittel“

in den Händen der Konsumenten (168). Um aber nicht im privaten Mediengebrauch gesellschaftlich „irrelevant“ zu bleiben, müssen die privaten Medienproduzenten sich organisieren (170). Enzensberger wendet sich vehement gegen den „Bauchredner“ und „Propheten“ einer „apolitischen Avantgarde“, Marshal McLuhan, dem er vorwirft, „unfähig zur Theoriebildung“ zu sein, und eine „reaktionäre Heilslehre“ zu verbreiten (177). Trotz allem bleibt McLuhans These „The Medium is the Message“ für Enzensberger insofern signifikant, als sie nach seiner Meinung, die Indifferenz der gebildeten Schichten, zu denen er auch McLuhan zählt, gegenüber dem Fernsehen zum Ausdruck bringt. Dieser Satz [The medium is the message.] „teilt uns mit, dass die Bourgeoisie zwar über alle möglichen Mittel verfügt, um uns etwas mitzuteilen, dass sie jedoch nichts mehr zu sagen hat“ (178). Für Enzensberger liegen in den Möglichkeiten der elektronischen Vervielfältigung und allgemeinen Verfügbarkeit preisgünstiger Aufnahmegeräte enorme Möglichkeiten, für all jene, die bis dato aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen waren.

Baudrillard dagegen verwirft diese idealistische Forderung der „klassischen Linken“ auf der Basis, dass die Medien jede Form von Kommunikation als „Austausch“ unmöglich machen. Stattdessen produzieren sie strukturell, und damit nicht ideologisch, eine Asymmetrie, die nicht durch eine Revolution der Inhalte aufgehoben werden kann.

(L)es media de masse ... fabriquent de la non-communication –
 si on accepte de définir la communication comme un *échange*,
 comme l'espace réciproque d'une parole et d'une *réponse*, donc
 d'une *responsabilité* ... une corrélation personnelle de l'un a l'autre
 dans l'échange. (PCEPS: 208. H.i.O.)

Baudrillard greift des Weiteren den Begriff des Feedback auf, der für ihn keine Antwort auf das „Sprechen“ (parole) der Medien umreißt,

sondern eine „simulation de réponse“ darstellt. Es gibt keinen Austausch zwischen Sendern und Empfängern, der unmögliche Tausch der Massenmedien schafft ein Machtgefälle zugunsten derer, die nur geben können, aber keine Gegengabe, zur Herstellung des Gleichgewichts, annehmen werden: „[L]e pouvoir est à celui qui peut donner et à *qui il ne peut pas être rendue*“ (209. H.i.O.). In der Asymmetrie der massenmedial vermittelten Kommunikation wird jede Form von Antwort, jede Form von Geben auf Seiten der Konsumenten/ Rezipienten verhindert. Auf dieses Ungleichgewicht stützt sich das gesamte Mediensystem und die Konsumgesellschaft: „La consommation de produits et de messages, c'est la relation sociale abstraite qu'ils instituent, c'est l'interdit jeté sur toute forme de réponse et de réciprocité“ (210).

Nach Baudrillard ist das Fernsehen das beste Beispiel dafür, wie Kommunikation als „non-communication“ funktioniert. Allein die Präsenz des Apparates übt schon soziale Kontrolle aus, unabhängig von den gesendeten Inhalten: „la T.V. ... est *la certitude que les gens ne se parlent plus*, qu'ils sont définitivement isolés face à une parole sans réponse“ (211. H.i.O.). Baudrillard gelangt durch die „Sprache ohne Antwort“ zu der Schlussfolgerung, Massenkommunikation beruhe im Wesentlichen nur auf einem Test oder Referendum, indem sie sich stets nur auf binäre Zustände gründet: einschalten oder nicht einschalten, kaufen oder nicht kaufen. Hier ist es die Nachricht, dort das Objekt, das den Betrachter oder Konsumenten testet (ESM: 96f.). Die Einseitigkeit erzeugt auf der Empfängerseite eine Masse von Individuen, die dadurch isoliert voneinander sind, indem sie eingeschaltet haben. Die soziale Kontrollfunktion des Fernsehens besteht nur darin - es will eingeschaltet werden. Nach Patricia Cormack ist die Reduktion auf zwei Zustände im digitalen Zeitalter bei Baudrillard zu *der* „kollektiven Repräsentation“ geworden. Der Code des digitalen Zeitalters basiert auf einer „technology of rapid, informational images derived from an effortless and highly simplified binary structure of question/response, yes/no, 0/1 digitality“ die sich im Test, Fragebogen oder politischen Referendum wieder findet.

„For Baudrillard, this is ... the form of *all* collective representation“ (Cormack: 94. e.H.).

Neben dem ungleichen, und stark vereinfachten, Sende-Empfänger Schema der „parole sans réponse“ ist für Baudrillard aber die Art, wie Nachrichten aller Art aufbereitet werden, der größte Widerstand zu einer Revolution durch subversive Inhalte. „The Medium is the Message“ besagt auch, dass ein Medium die Art und Weise dessen, was dargestellt werden kann, maßgeblich beeinflusst und einschränkt. Das Fernsehen ist für Baudrillard dahingehend „obszön“ weil es die Objektivität des Details im Bild in den Vordergrund rückt. Obszön wird in diesem Zusammenhang von Baudrillard sehr häufig verwendet. Er nimmt „ob-scène“ hier allerdings wörtlich, um herauszustellen, wie im Fernsehen für jeden Bericht eine eigene *Szene*, ein eigener Kontext entworfen wird.³⁷ Die Nahaufnahme macht eine kritische Distanz zum Geschehen schwierig, optische Objektivität wird mit sachlicher Objektivität gleichgesetzt.

Von entscheidender Bedeutung für die Einsicht in die modellhafte und „obszöne“ Art der Berichterstattung der Massenmedien ist für Baudrillard, wie für viele andere französische Intellektuelle der 60‘er und 70‘er Jahre, der Generalstreik in Frankreich im Mai 1968. Dieser in vielfacher Hinsicht paradigmatische Umkehrpunkt in Baudrillards Denken, ist vor allem für seine Medientheorie bedeutend, da sich in der *Berichterstattung* über die „spontanen“ Aktionen der Studenten und Arbeiter so etwas wie das mediale Modell eines Klassenkampfes herauskristallisierte. Auf der einen Seite fanden Aktionen auf der Strasse statt, über die die Medien berichteten. Auf der anderen Seite, distanziert die Berichterstattung die

37 Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt auch Paul A. Taylor, wenn er schreibt: „Baudrillard takes the notion of the obscene literally. An etymological analysis of the word gives us “ob” – a prefix meaning hindering – and “scene” – from the Latin and Greek words for “stage”. Ignoring its conventional connotation of depravity, his re-reading of the term obscene gives us the notion that Western media-dominated society is ob-scene because its proliferation of images has imploded the traditional, symbolically coded distance between the image and viewer that is implied with a stage“. (2007: o.S.)

Zuschauer, wie die eigentlichen Teilnehmer, von den Geschehnissen, indem jede neue Tatsache, jedes neue Ereignis, in Bezug auf die bereits gesendeten Nachrichten kontextualisiert wird. In seiner Reduktion auf eine Binarität, einen Konflikt zwischen zwei Parteien, kompensiert das „Modell“ Unsicherheit und Überraschung. In Baudrillards Modellbegriff, der sich von der Kritik an der Konsumgesellschaft bis zur Kritik am Journalismus zieht, kommt das distanzierende Wirken der Medien zum Ausdruck. Der Journalist und die Massenmedien allgemein, so der Vorwurf, betrachten alles Neue stets als Fortsetzung bereits gesendeter Beiträge und passen alles Neue in vorgefertigte Schemen, Handlungsstränge und Konflikte ein. Für Baudrillard steht daher fest: „Lamassmédiation,...c'en'est pas un ensemble de techniques de diffusion de messages, c'est *l'imposition de modèles*“ (PCEPS: 216). Statt nur Nachrichten zu verbreiten, besteht eine noch wichtigere Funktion der Massenmedien darin, diese Nachrichten sofort zu kategorisieren und so die Ereignisse kontrollierbar zu machen.

Baudrillards Perspektive auf das Operieren der Massenmedien scheint stark beeinflusst von Daniel Boorstins Buch *The Image – A Guide to Pseudo-Events in America* ([1961] 1992), das Baudrillard bereits früher zitiert. Boorstin vertritt die These, dass sich ein Trend in den Medien abzeichnet, in dem objektive Berichterstattung immer mehr von „Pseudo-Events“ abgelöst wird, also Ereignissen, die nur gemacht sind, um gesendet zu werden. Beispiele sind hier die Pressekonferenz oder der Auftritt eines Filmstars. Boorstin beschränkt Pseudo-Event aber nicht nur auf die Medien sondern stellt fest: „(W)e have used our wealth, our literacy, our technology, and our progress, to create a thicket of unreality which stands between us and the facts of life“ (1992: 3). Ungeachtet, was hier mit den „facts of life“ gemeint ist, zeigt die „unreality“ erstaunliche Parallelen zu Baudrillards Simulationsbegriff. Beide kommen darin überein, dass in der Medienberichterstattung a) eine beständige Vermischung von Kategorien stattfindet (*le fait divers*, „Vermischtes“)

und b) Zusammenhänge anhand von bereits Gesendetem und Modellen rekonstruiert werden, was in einen Widerspruch zu den tatsächlichen Geschehnissen gerät. Boorstin kritisiert hier nur Pseudo-Ereignisse, Baudrillard dagegen geht davon aus, dass alles Gesendete zwangsläufig auf ein modellhaftes Schema reduziert ist.

Es wird deutlich, dass sich Baudrillard von McLuhans „technologischem Idealismus“ (s.o.) weit entfernt hat. Statt den Menschen in die Lage zu versetzen, mit seinem Bewusstsein an vielen Orten der Welt gleichzeitig zu sein, distanzieren die elektronischen Massenmedien von den Ereignissen. Statt die Menschen in Kontakt miteinander zu bringen, isolieren sie sie voneinander, indem jeder für sich vor dem Bildschirm einer unsystematischen, künstlich hergestellten Reihe von Bildern folgt. Nach McLuhan sind die elektronischen Medien das „um die Welt gespannte Nervensystem“, das Informationen und Bilder in Echtzeit liefert. Er geht sogar soweit, sie als „the technological simulation of consciousness“ zu bezeichnen (2001: 3). Für McLuhan ist die instantane Verfügbarkeit von Informationen in Bild und Ton ein Medienwandel, der der sinnlichen Verarmung und Abstraktion durch die Schrift ein Ende bereitet. Der zentrale Begriff ist hier „Implosion“, was McLuhan in Gegensatz zur „explosiven“ räumlichen Ausdehnung der menschlichen Zivilisation auf der Erde setzt. Das implosive Zeitalter der elektronischen Medien, in dem Sinneseindrücke unstrukturiert den Einzelnen im Bann halten, verzichtet auf eine Hierarchisierung der Informationen. Die Perspektive und der distanzierte, reflektierte Standpunkt sind nach McLuhan Eigenschaften der Schriftsprache, die im elektronischen Zeitalter nicht mehr taugen (5). Stattdessen lebt der Nutzer elektronischer Medien wieder im Mythos prä-rationaler, präliteraler Ganzheitlichkeit. Der Mythos ist hier nicht mit Barthes' Mythos zu verwechseln. Der Mythos bei McLuhan meint eine „contraction or implosion of any process“, die durch die Geschwindigkeit der elektronischen Datenübertragung erzeugt wird.

Das durch die Ordnung der Schrift geschulte Bewusstsein gerät zu dieser mythischen Lebensweise in Konflikt. „We *live* mythically but continue to think fragmentarily and on single planes“, schreibt McLuhan (25).

Für Baudrillard ist Implosion ebenfalls ein Kernbegriff, allerdings mit ganz entgegengesetzter Bedeutung. Statt den Menschen in größeren, sinnlichen Kontakt mit seiner Umgebung zu bringen, distanziert das Fernsehen gerade durch die Aufgabe jedweder Perspektive. Mehr noch: Es simuliert selbst den Zuschauer als Publikum noch in seiner Übertragung und schafft sich damit einen eigenen, kurzgeschlossenen Referenzrahmen. So schreiben Proulx/ Breton in ihrem Aufsatz „La Nouvelle Télévision traversée par l’Idéologie de la Communication“, dass das Fernsehen ein Ort sei, an dem Kommunikation „in Szene gesetzt wird“. Das Fernsehen betreibt eine „selektive Verstärkung“ jener Inhalte, die sich gut in Bildern ausdrücken lassen, vernachlässigt jedoch all solche Inhalte, die nicht auf Bilder reduzierbar sind. Die Darstellung von Kommunikation (Talkshows, Publikumsshow, Befragung) wird zum integralen Bestandteil der massenmedialen Unterhaltung. „Ce que la nouvelle télévision nous dit au fond, c’est que la vérité compte moins que la mise en scène de sa discussion“ (1990: 29). Baudrillard kommt in seinem Aufsatz „The Implosion of Meaning in the Media“³⁸ zu einem ganz ähnlichen Ergebnis, das die frühere Position der „parole sans réponse“ radikalisiert. Die permanente Darstellung und Inszenierung von Kommunikation auf dem Bildschirm verhindert, dass Kommunikation zwischen dem Medium und dem Betrachter hergestellt wird (1994: 80). Die scheinbare Teilhabe an einem sozialen Vorgang, verdeckt oder ersetzt die schleichende Auflösung sozialer Beziehungen außerhalb des Fernsehens (81). Auf der anderen Seite der Medien erscheint die Masse als neue soziologische Formation. Das Programm der Medien orientiert sich an den Vorlieben der Massen, denen sich die Produzenten durch Befragungen zu nähern versuchen und auch den Akt der Befragung

38 In: Baudrillard (1994). S. 79-86.

selbst wieder selbst zum Gegenstand der Übertragung machen. Baudrillard fasst daher Implosion als „circularity of all media effects“ auf (83). Die Masse der Zuschauer ist nicht mehr nur länger Rezipient, sondern entscheidet über die Einschaltquote, was gesendet wird. Medien und Rezipienten stehen in einem zirkulären Verhältnis zueinander, indem beide zugleich Sender und Empfänger sind.

Enzensberger hätten an dieser Stelle die Haare zu Berge gestanden, aber für Baudrillard ist die Entscheidung für diese oder jene Sendung bereits ein Sendevorgang, der wiederum die Medienmacher steuert. Wohlgemerkt nur, wenn die Masse als die Summe aller Rezipienten aufgefasst wird. Gary Genosko schreibt dazu: „Implosion indicates the catastrophe of the collapse of the new media toward the mass form: the mass form does not radiate, instead, it absorbs (expansion is reversed by implosion)“ (1999: 94). Mit dieser eigenwilligen Interpretation der Beziehung zwischen Masse und Medien zeigt Baudrillard seine Fähigkeit zum Perspektivwechsel mit überraschenden Folgen. In einem späteren Aufsatz skizziert er die Masse als den eigentlichen sozialen Agenten, den einzigen Pol von dem in der Gesellschaft noch Macht ausgeht – sei es als Wähler, Konsument oder Fernsehzuschauer (Baudrillard: 1983). In der theoretischen Umkehr, die Masse nicht als passiv sondern aktiv zu sehen, zeigt sich die Eigenschaft Baudrillards, Konzepte gegen sie selbst zu lesen, und damit eine neue Perspektive zu gewinnen. „Reversibility, or a flip, is a key to Baudrillard’s critical practice of reading thinkers against themselves“, schreibt Gary Genosko (1999: 94).

Gleichzeitig führt dieses Verfahren aber zu einem immer hermetischer werdenden Text, dessen Bezüge sich vor allem im Werk des Autors selbst finden. Es wird hier zunehmend schwierig zwischen intellektueller Rebellion, Medientheorie und selbstverliebttem Sprachgebrauch zu unterscheiden. Bereits in der vorangegangenen Definition von Massenmedien und der eigenwilligen Auffassung der Masse, zeigt sich, dass Baudrillard beide nur noch als theoretische Konstrukte verwendet.

Da er bereits in seiner Konsumkritik nur eine systematische Betrachtung vorzieht, kommt auch in der Kritik an den Massenmedien nur ein passives Subjekt vor, das allenfalls als Masse steuernd auf die Inhalte der Medien Einfluss nimmt. Die Überhöhung dieser Passivität zeigt sich in zwei weiteren Texten, die explizit Bezug auf das veränderte kommunikative Umfeld der Netzwerkmedien nehmen. Baudrillard rückt jedoch auch hier nicht von der These der Simulation ab, sondern sieht sich wiederum bestätigt.

Die Zäsur des Bildschirms: Das telematische Subjekt

Bereits im Titel des Aufsatzes „Ecstasy of Communication“³⁹ ist ein Verweis auf Batailles Verausgabung angelegt. Während die religiöse Ekstase bei Bataille und Durkheim ein sakraler Moment des Erlebens war, wandelt sie sich bei Baudrillard in die Übersteigerung des Profanen. Ekstase ist der Moment, ab dem sich „das Medium selbst in reiner Zirkulation aufdrängt“ (1998: 131). Ekstase der Kommunikation ist die erfüllte Vision McLuhans von einem mit Zeichen und *feedbacks* gesättigten Raum, in dem der Einzelne aber nicht an das Geschehen der Welt angeschlossen ist, sondern alles durch den Bildschirm des Computers auf Distanz hält. Diese Distanz ist für Baudrillard sogar noch größer, als die der Massenmedien, da der Nutzer des Netzwerks und Computers, selbst die Entscheidung trifft, welcher Simulation er Aufmerksamkeit schenkt. An die Stelle des Objekts der frühen Werke, in dem der Konsument sich mit seinen Begehren spiegelte, ist „der Bildschirm und das Netzwerk getreten“, in dem jede Szene, jeder Kontext, jede Spiegelung sich auflöst (1998: 126). Der Bildschirm ist eine „immanente Oberfläche“, auf der sich Operationen vollziehen, die nur noch auf

39 Hier wird die Kurzfassung des Aufsatzes, Baudrillard (1998) verwendet, die die wesentlichen Punkte des 1988 erschienen Buches mit gleichem Titel wiedergibt.

einen Test der Anwesenheit zwischen Bildschirm und Nutzer hinauslaufen. Der Computer verlangt ständige Aufmerksamkeit. Das Subjekt wird zu einer Überwachungs- und Kontrollinstanz, die sich um das einwandfreie Funktionieren der Hardware kümmert. „No more expenditure, functionality, consumption, performance, but instead regulation, well-tempered functionality, solidarity among all the elements of the same system, control and global management of an ensemble“ (1998: 127). Alle Elemente, sowohl der Hardware, der Software, wie auch der Nutzer des Systems, müssen ständig informiert sein, über den Zustand der anderen, um funktionieren zu können. Die Telematik ist gerichtet auf die Kontrolle der Umwelt aus der Distanz, ohne Anstrengung und direkte Einflussnahme (128). Der Computernutzer wird zum „lebenden Satelliten“ seiner Umwelt, der durch Steuerungsbefehle seine Interaktion mit anderen Netzwerkteilnehmern und der Umwelt reguliert. Funktionalisierung, Miniaturisierung und der weitgehende Verzicht auf körperliche Anstrengung charakterisieren die neue Kommunikationsumgebung, in der nur noch „elektrische und elektronische Befehle“ ausgetauscht werden (128). Der Kernbegriff dieses Aufsatzes ist wiederum „obscene“, das in seiner Doppelbedeutung von „anstößig“ und „ohne Szene“ verwendet wird (s.o.). Für Baudrillard ist der digitale Code die Vorbedingung, dass Zeichen in so umfassendem Maße manipuliert werden können, dass die Kontexte in denen diese Zeichen entstanden sind, vollkommen irrelevant werden. Kopiert, manipuliert, eingefügt – der digitale Code achtet nicht auf Zusammenhänge. Die Bilder und Informationen im Netz kommen in einer Unmenge von Kontexten. Für Baudrillard ist die Unmenge von Kontexten und Szenen stets gleichbedeutend mit „keine Szene“, die Unmenge an Bedeutungen, ist gleichbedeutend zu lesen mit „keine Bedeutung“. „Obscene“ heißt bei Baudrillard aber auch „ohne Geheimnis“. Darin liegt es dem allgemeinen Sprachgebrauch sehr nahe, denn eine „obszöne Darstellung“ lässt kein Geheimnis, keine Distanz zwischen Betrachter und Bild.

Alle Details treten unmittelbar hervor, wie in der Pornographie (siehe auch Baudrillard: 1990b). Damit ist zunächst einmal gemeint, dass Informationen über beliebige Orte, Personen und Gegenstände im Netz verfügbar sind, was es schwer macht, noch ein Geheimnis zu behalten. Die Welt wird „transparent“ unter dem Code der Information: „All secrets, spaces and scenes abolished in a single dimension of information. That’s obscenity“ (1998: 131). Es wird hier deutlich, wie Baudrillard auch die veränderte Situation der Netzwirkkommunikation in seine bereits gefassten Modelle einpaßt. Der Begriff des Obszönen in seiner Doppeldeutigkeit bringt nicht nur Baudrillards Ablehnung zum Ausdruck, sondern markiert gleichzeitig Computer und Technologie als „unanständig“.

In einem weiteren Aufsatz spricht Baudrillard von einem „fraktalen Subjekt“ das sich durch die Kanäle der Netzwirkkommunikation in identische Teile zersplittet sei. Statt sich von anderen Subjekten zu unterscheiden, differenziert sich das „telematische Subjekt“ selbst in all seinen medial verbreiteten Äußerungen (1989: 114). Diese These scheint wie eine Neuauflage der von Baudrillard zurückgewiesenen Entfremdungsthese. Wohl gemerkt, er hatte konstatiert, Entfremdung sei total und den Begriff als kritische These zurückgewiesen, jedoch nicht als Diagnose an sich. Während das entfremdete Subjekt in seiner marxistischen Deutung von den Grundlagen seiner Existenz entfremdet war, ist das telematische Subjekt von sich selbst entfremdet, in all seinen Äußerungen stets Kopie eines Modells, das seine Innerlichkeit sein soll. Hier wird sehr deutlich, wie Baudrillard im Kern noch immer eine Essenz voraussetzt, die durch Technologie „verfremdet“ werden soll. Seine Thesen zum telematischen Subjekt sind daher in einer Form dargelegt, die weder bestätigt noch widerlegt werden kann. Sie bewegen sich längst im Orbit seiner eigenen Werke.

Mark Poster versucht in seinem Buch *The Second Media Age* sich der Kommunikationssituation der Neuen Medien mit Hilfe der Kritischen

Theorie von Adorno bis Baudrillard zu nähern, um herauszuarbeiten, wie Interaktivität eine Grundlage der Subjektkonstitution geworden ist (1995: 33). Er merkt an, dass Baudrillard selbst in seinen Schriften zu den Neuen Medien noch von einem asymmetrischen, unidirektionalen Modell der Kommunikation ausgeht, und deshalb die kreativen Möglichkeiten der Netzwerkmedien nicht theoretisch erfassen kann.

Baudrillard's work remains infused with a sense of the media as unidirectional, and therefore does not anticipate the imminent appearance of bidirectional, decentralized media, such as the Internet, with its new opportunities for reconstructing the mechanisms of subject constitution. (Poster, 1995: 19)

Festzuhalten bleibt jedoch, dass sich das telematische Subjekt in einer Position der Auswahl und Kontrolle befindet. Weder sind die verfügbaren Informationen an große Medienunternehmen gebunden, noch lässt sich technisch verhindern, dass Transparenz selbst dort einzieht, wo sie von einzelnen verhindert wird. Das Beispiel China zeigt sehr gut, dass selbst dort, wo Suchmaschinen in ihrer Auswahl beschränkt werden, das Netz einzeln verbundener Teilnehmer flexibler ist, als jede zentrale Überwachungsinstanz. Zum anderen führt die allseitige Verfügbarkeit von Informationen über Orte und Personen, Ereignisse und Vorgänge auf Basis eines technischen Codes dazu, dass die Barriere des Zugangs fällt, auch wenn sie durch Sprachen weiterhin bestehen bleibt. Auf der Basis des digitalen Codes ist überhaupt das erste Mal die kulturübergreifende Repräsentation von Informationen möglich geworden. „Jeder mag eigene Botschaften in seiner eigenen Sprache verfassen, aber in der Turing-Galaxis schreibt er sie, wie jeder andere, auf einer QWERTY-Tastatur“, schreibt Volker Grassmuck in seiner kulturvergleichenden Studie zu Medienumbrüchen in Japan (2002: 430).

Die potentielle Verknüpfbarkeit von Personen und Inhalten auf der Basis eines technischen Codes, erweitert den Bedeutungsraum, der erst durch die Massenmedien auf wenige „paroles“ eingeschränkt wurde. Mehr und mehr scheint es, dass sich die Phase der Massenmedien auf eine eher kurze Zeit erstreckt, die nunmehr durch die Verknüpfung einzelner mit anderen auf direktem Wege ersetzt wird. Dies heißt nicht, dass Netzwerkmedien die klassischen Massenmedien abschaffen würden, sondern letztere werden zu einem Angebot unter vielen, sei es als Unterhaltung, Information oder Ort der Auseinandersetzung. Auf dem Computerbildschirm finden längst mehrere Anwendungen Platz, die vom telematischen Subjekt „cognitive multitasking“ erfordern (Manovich, 2001: 210). Im Zuge der zunehmenden Digitalisierung auch der Produkte der klassischen Massenmedien, treten diese vermehrt in Konkurrenz zu anderen Informations- und Unterhaltungsangeboten.

In seiner Studie zur „Kollektiven Intelligenz“ kommt der kanadische Philosoph Pierre Lévy zu einer sehr positiven Einschätzung der Neuen Medien. Für ihn bildet der Verlust der Szene, wie ihn Baudrillard bemängelt, die Grundlage, um Bild-, Text- und Tonmaterial bearbeiten zu können. Die „molekulare Ebene“ des Codes sorgt für eine sehr weit reichende Modellierbarkeit von Material, selbst ohne Fachkenntnisse der Programmiersprachen (1997: 59). Das bearbeitete Material kann in Umlauf gebracht werden, ohne durch den Kontext seiner Entstehung an der Zirkulation gehindert zu werden (56). Über das frei verfügbare Material entstehen Beziehungen zwischen realen Menschen (!), nicht nur Rechnern. Die neuen Technologien sind Teil einer „industrie de la restauration du lien social“, die es den vereinzelt lebenden Individuen erlaubt, auch unabhängig von Erwerbsarbeit und familiärer Gruppenzugehörigkeit ein Gefühl von Identität zu gewinnen. So schreibt Lévy: Die Gesellschaft „permettrait à ceux qui n'ont pas d'emploi salarié de se construire quand même une identité dans l'interaction avec le collectif“ (45). Das Kollektiv ist hier nicht mehr

an die Erwerbsarbeit gekoppelt, oder an eine prämoderne Primitivität. *Communities* bilden das Rückgrat des „Second Media Age“, die über ihre eigenen Erzählungen ein Gefühl von Zusammengehörigkeit erzeugen (Poster, 1998: 36f.).

An dieser Stelle bietet sich das von Baudrillard zwar eingeführte aber schnell wieder verworfene Konzept des „symbolischen Tauschs“ an. Die Gemeinschaften, oft genug nur wenige Mitglieder, konstituieren sich durch den Austausch von Informationen – Links. Die Links verweisen entweder auf weitere digital gespeicherte Informationen oder auf tatsächliche Personen. All dies geschieht im Wesentlichen freiwillig und gratis. Mit dem Tausch dieser oder jener Information verschafft sich der Teilnehmer am Netzwerk die Option, später einmal selbst die eine andere Information zu erhalten. Da die Möglichkeiten der Vernetzung unbegrenzt sind, wird eine Hierarchisierung von Optionen zunehmend schwierig. Symbolisch heißt hier: Über den tatsächlichen Austausch einer bestimmten Information hinaus wird die Möglichkeit zur Fortführung eines Verhältnisses offen gehalten. Der symbolische Tausch in Netzwerkmedien kompensiert die Unsicherheit, eine bessere Verlinkung, eine andere Information verpasst zu haben. Jede Nachricht wird zu einer Aufforderung in ein Tauschverhältnis, materieller oder symbolischer Art, einzutreten. Sie kann abgelehnt oder angenommen werden. Die Netzwerkstruktur und der nicht an Ort oder Zeit gebundene Austausch von Informationen generiert dabei völlig neue Erwerbs- und Lebensformen, deren historische Vorbilder nicht auffindbar sind. Warum *dieser* „symbolische Tausch“ ein so subversives Prinzip ist, zeigt sich an der allgemeinen Verwunderung und Ratlosigkeit der Massenmedien, wie aus einer so stark individualisierten Gruppe von Rezipienten, nach den Modellen der klassischen Ökonomie Gewinn erwirtschaftet werden kann. Zwar wechseln Netzwerke von Millionen Usern bereits für Milliarden Dollar den Besitzer, doch niemand weiß, ob der schwunghafte Anstieg der Benutzerzahlen, nicht ebenso schnell wieder absackt, weil die „community“ den Anbieter

wechseln könnte. Gewinn lässt sich wenn überhaupt nur aus der Option auf weitere mögliche, im Sinne Deleuzes „virtuelle“, Netzwerke generieren oder aus dem Zugang zu exklusiven Informationen.

Das telematische Subjekt ist die Erkenntnis, dass Medien vor allem Menschen verbinden. Je weiter die technologische Entwicklung uns von einem kollektiven Zustand entfernt, desto mehr wirkt dieser Kontrastpunkt zur Hypermoderne unbrauchbar. So argumentiert Charles Taylor, dass Veränderung und Zusammenbruch sozialer Ordnungen zwar immer mit einem Verlust einhergehen. Dies sollte aber nicht davon ablenken, dass durch die Neukonfigurierung der sozialen Hierarchien und Beziehungen neue Formen von Gemeinschaft entstehen: „Modernity is also the rise of new forms of sociality“, schreibt Taylor (2002: 99). Die neuen Formen der Sozialität sind bis jetzt kein Lebensstil, der zu einer flächendeckenden Satellitenbildung geführt hat, wie Baurillard dies ankündigt. Es zeigt sich durch diese sozialen Formen aber, dass sich Subjekte nicht nur durch eine „Funktion der Sprache“ konstituieren, sondern ebenso sehr durch die Verbindungen, die sie mit ihrer Umwelt, ob physisch, sozial oder ideell, eingehen. Das telematische Subjekt schafft sich selbst mittels einer Auswahl von Verbindungen. Erst dort jedoch, wo einer Auswahl, also einem Akt des Nehmens, eine Erwiderung folgt, etablieren sich Beziehungen. In ihrem Buch *The Media Equation* versuchen Reeves und Nass zu zeigen, dass Menschen Medien und reales Leben verwechseln würden, dass sie mit Medien so interagieren, als wären es echte Menschen. Das Ergebnis ihrer Forschung bringen sie auf die zugespitzte These: „Media equal real life“ (1996: 5). Diese These beweist aber gerade ihr Gegenteil: Nämlich, dass im Netzwerk hinter jeder medial vermittelten Äußerung wieder ein anderer Teilnehmer steht. Allenfalls lässt sich an der Formel ablesen, dass sich das heutige Nutzerverhalten schon längst der Realität individueller Medienproduktion angepasst hat. Gleichzeitig ist der je andere Nutzer aber nicht als Person sondern als Zentrum einer Struktur von Zeichen erkennbar.

Baudrillard verweist mit seiner These der Hyperrealität auf den referenzlosen Charakter der digitalen Zeichen oder die „semiotische Selbstreferenz“ (Best, 1994: 233). Das „Zeichen“ ist dabei ein sehr komplexer Begriff, der mit Bezug auf Medien eigentlich unbrauchbar ist, da er alle Formen von Informationen einschließt. Wie Baudrillard selbst feststellt, ist die Frage der Referenz des Zeichens sehr problematisch. Deshalb verwundert es sehr, dass er noch in seinen letzten Schriften implizit einen Referenzcharakter des Zeichens unterstellt. Wie so oft bei Baudrillard ist „keine Referenz“ aber wiederum gleich zu setzen mit einer unendlichen Anzahl von Referenzen. So wie das Produkt der seriellen Produktion zum Objekt wird, wird diese oder jene Nachricht zu einem Zeichen. Beide haben zwar einen Ursprung, einen Urheber oder Produzenten, aber erst in der Erweiterung ihrer Bedeutungen durch Zirkulation erhöht sich ihr Tauschwert. Kommunikation koordiniert dabei Entscheidungen, die sich an Gruppenzugehörigkeiten und individueller Aneignung (appropriation) orientieren. Das Netzwerk ist nicht ein Medium, sondern *das* Medium, da es jedem Gegenstand der physischen Welt, jeder Person, jeder Institution, eine Adresse zuordnet, die binnen Sekunden erreichbar ist. Um der Kontingenz potentiell falscher Entscheidungen zu entgehen, wird Kommunikation und Orientierung das wichtigste Mittel der sozialen Existenz. In einer sehr Baudrillardschen Formel könnte man daher sagen: Kommunikation gründet auf einen Mangel, der nicht zu beheben ist.

Ausblick

Herausforderungen an die Medienwissenschaft

Jean Baudrillards Werk stellt einen extremen Fall der Kritik der modernen Gesellschaft dar. In seiner engen Anbindung an die Geschichte der französischen Linken, an die akademischen marxistischen wie semiotischen Debatten, kann es nicht über den Zeithorizont seiner eigenen Entstehung hinwegsehen. Obwohl sich die Texte Baudrillards stets in einer ahistorischen, philosophischen Form darstellen, zeigt eine detaillierte Analyse seiner Kernthesen zur Kritik der Gesellschaft, dass die Ursprünge seines Denkens in einem historischen und politischen Kontext der 1960'er und 70'er Jahre zu suchen sind. Um diesen Kontext einer kritischen Revision zu unterziehen und stärker in den Vordergrund zu rücken, wurde hier der Versuch gemacht, zunächst in das eigenwillige Vokabular und die wichtigsten Thesen Baudrillards einzuführen.

In einem ersten Schritt wurde auf das Erbe von Emile Durkheim und Marshall McLuhan hingewiesen, deren Beschäftigung mit prämodernen Formen der Kommunikation und Gemeinschaft die Perspektive für Baudrillards spätere Werke gesetzt hat. So konnte auch gezeigt werden, wie Baudrillard an Kernfragen des Medienwandels, wie er unter den Anhängern der „Toronto School“ diskutiert wurde, mit einer semiotischen Akzentsetzung anknüpft. Über die frühe Forschung zur Konsumwelt, die Bedürfnisse strukturiert, bis zur Kritik am Bedürfnis und der Entfremdung konnte gezeigt werden, wie Baudrillard sich in seinen theoretischen Annahmen zusehends von seinen geistigen Vätern Marx, Saussure und Barthes entfernt hat.

In einem nächsten Schritt trat mit dem „symbolischen Tausch“ ein Gegenkonzept zu den rationalisierten Tauschhandlungen der Konsumgesellschaft auf, das seine Grenzen allerdings in der Idealisierung der

bereits ausgestorbenen primitiven Kulturen hat. Mit der Kritik an dem semiotischen Zeichenmodell setzt sich Baudrillard ferner von Grundannahmen seiner frühen Phase ab und schreibt zunehmend Theorie um der Theorie willen. Exemplarisch wurden seine Werke behandelt, die sich explizit mit den Massenmedien befassen. Dabei fiel auf, dass Baudrillard mit einem sehr einfachen Sender-Empfänger Modell arbeitet, das er auch noch auf die veränderte Umgebung der Netzwerkmedien zugespitzt anwendet.

In der Baudrillardrezeption ist oft davon die Rede, seine Theoreme seien eine Herausforderung an die Theorie gewesen (z.B. Gane, 2000b). Die eingehende Analyse hat gezeigt, dass Baudrillard so sehr in Debatten der französischen Linken verflochten war und sich immer wieder von etablierten Meinungen versuchte abzusetzen, dass sich zuweilen die Frage aufdrängt, über welche Gegenstände hier eine Theorie verfasst wird. Dazu kommt noch, dass Begriffe in einer sehr eigenen (französischen?) Art verwendet werden, was ihre Allgemeingültigkeit stark einschränkt. Der größte Vorwurf an Baudrillard könnte zudem sein, dass in jeder Phase seines Schreibens, das Subjekt des Konsums oder der Kommunikation nie mehr als eine theoretische Größe ist. Dies ist auf der einen Seite ein großer Vorteil, weil er auf Strukturen der Bedeutungszuschreibung und soziale Dynamiken der Machtverteilung stößt, die sehr grundlegende Fragen zum Zustand der modernen Gesellschaft aufwerfen. Zugleich ist dies aber auch ein Nachteil, weil er auf der sprachlichen Ebene Begriffe vermengen kann, die im alltäglichen Sprachgebrauch eine höhere Exklusivität haben. So spiegelt sich Baudrillards eigene Theorie über die Selbstständigkeit der Zeichen in seiner Erklärung des Modells wieder. Kritik und Gegenstand werden eins. Diese Art von „Semiotismus“, einem Amalgam aus Semiotik und Marxismus, ist dabei vielleicht die eindringlichste Ermahnung an den Medienwissenschaftler, Kategorien der Beschreibung von den Bezeichnungen der untersuchten Beziehungen gut getrennt zu halten.

Mit Baudrillard endet eine Form der Medienkritik, in der der Kritiker sich noch außerhalb der Medienrezeption situierte. Eine solche Position ist heute in der Zeit der inklusiven Netzwerke undenkbar geworden. Enzensberger bemängelte in seiner Charakterisierung der Theorie über das Fernsehen: „Alle diese Theorien sind schwach auf der Brust. Beweise halten ihre Urheber für entbehrlich. Selbst das Minimalkriterium der Plausibilität macht ihnen keinerlei Kopfzerbrechen“ (1991: 91). Damit relativiert Enzensberger selbstironisch auch seine eigene frühere Position. Für Baudrillard wäre ein ähnliches Zugeständnis undenkbar, da für ihn Logik, Plausibilität und Folgerichtigkeit zugleich Formen der Herrschaft sind. Sein Schreiben und Denken ist nicht auf Erklärungen orientiert, sondern auf Singularitäten.

Das komplexe Werk Jean Baudrillards ist längst ein Klassiker der soziologischen Theorie geworden. Die Rolle der Klassiker besteht nach Lewis Coser darin, in jeder neuen Epoche wieder aktualisiert zu werden. „There is no need for physicists to read Newton. But such cumulation has not yet occurred in sociology; ... A *disciplined eclecticism*, the uses of a variety of theories in the middle range, is likely to be the most productive strategy in the foreseeable future“ (1981: 182. e.H.). Die Herausforderung Baudrillards an die Medienwissenschaft besteht jedoch nicht allein in einer Abwägung seiner Thesen zu den Medien. Eine solche Beschränkung wäre der Komplexität des Werks nicht angemessen. Vielmehr sollten Grundannahmen Baudrillards, z.B. über semiotische und symbolische Kulturen, Formen des Tausches und die eigene Dynamik der Zeichen, Ausgangspunkt für detailliertere Gesellschaftsanalysen sein, die nicht im Werk Baudrillards gefangen bleiben. Eine Medienwissenschaft, die aus den Aporien Baudrillards ihre Lehren ziehen kann, setzt dort an, wo Medien ein integraler Bestandteil des täglichen Lebens sind. In dieser Orientierung kann sie sich vor den Blindflügen der Theorie retten, die oft auf Annahmen aus einer Zeit beruht, als das Fernsehen noch nicht erfunden war. In einem kulturvergleichenden Ansatz könnte ferner

untersucht werden, wie Netzwerkmedien direkt an prämoderne, symbolische Formen des Tauschs und der Anerkennung anknüpfen. Auch wenn dies nur auf Kosten von Baudrillards eigenem Pathos gehen kann, wäre so eine Möglichkeit gegeben, symbolische Tauschgeschäfte *auf der Grundlage von Zeichensystemen* kulturvergleichend in den Kontext von Modernisierung und Medienentwicklung zu rücken.

Bibliographie

Jahreszahlen in eckigen Klammern [] geben das Erscheinungsjahr der Originalausgabe an.

Barthes, R.

- (1964) „Die Rhetorik des Bildes“, In Kemp (1983), S. 138-149.
- (1964b) « Eléments de Sémiologie », *Communications* 4, S. 91-135.
- (1967) *Le Système de la Mode*. Paris: Éditions du Seuil.
[dt.: (1985) *Die Sprache der Mode*. Frankfurt: Suhrkamp.]
- (1977) *Image-Music-Text*. London: Fontana.
- [[1957] 2000] *Mythologies*. London: Vintage.

Bataille, G.

- [(1967] 1985) *Die Aufhebung der Ökonomie*. München: Matthes&Seitz.
- [(1954] 1999) *Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953*. München: Matthes&Seitz.

Baudrillard, J.

- (1968) *Le Système des Objets*. Paris: Gallimard.
- (1970) *La Société de Consommation*. Paris: Denoel.
- (1972) *Pour une Critique de l'Economie Politique du Signe*. Paris: Gallimard.
- (1973) *Le Miroir de la Production*. Tournai: Casterman.
- (1976) *L'Echange Symbolique et la Mort*. Paris: Gallimard.
- (1983) *In the Shadow of Silent Majorities*. New York: Semiotext(e).
- (1987) „Au delà du vrai et du faux ou le malin génie de l'image“, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 82, S. 139-145.
- (1988) *The Ecstasy of Communication*. New York: Semiotext(e).
- (1989) „Videowelt und fraktales Subjekt“ In: *Ars Electronica* (Hrsg.) *Philosophie der neuen Technologie*, Berlin: Merve. S. 113-131.
- (1990) *La Transparence du Mal*.
Essai sur les phénomènes extrêmes. Paris: Galilée.

- (1990b) *Seduction*, New York: St. Martin's Press. Übersetzt von Brian Singer.
- ([1983] 1991) *Die fatalen Strategien*. München: Matthes&Seitz.
- (1992) *L'Illusion de la Fin ou La Grève des Événements*. Paris: Galilée.
- ([1981] 1994) *Simulacra and Simulation*. University of Michigan Press.
- (1998) „The Ecstasy of Communication“ In: Foster (1998). S. 126-134.
- (2001) *Impossible Exchange*. London: Verso.
- (2001b) *The Uncollected Baudrillard*.
- Herausgegeben von Gary Genosko. London: Sage.
- (2003) *Passwords*. London: Verso.
- (2005) „The Matrix revisited“, In: Lotringer (2005), S. 201-204.
- (2006) *Utopia deferred - Writings for Utopie (1967-1978)*.
- Übersetzt und herausgegeben von Stuart Kendall, New York: Semiotext(e).
- (2007) *Gesprächsflüchtlinge*. Mit Enrique Valiente Noailles.
- Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag.
- Benjamin, W.
- (1963) *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*.
- Frankfurt: Suhrkamp.
- Best, S.
- (1994) „*The Commodification of Reality and the Reality of Commodification: Baudrillard, Debord, and Postmodern Theory*“, in Gane, M. (2000b), Vol.I, S. 232-256.
- Blask, F.
- (1995) *Baudrillard zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Boorstin, D.
- ([1961] 1992) *The Image*. London: Vintage.
- Breton, P./ Proulx S.
- (1990) « La Nouvelle Télévision traversée par l'Idéologie de la Communication », *Communications* 51, S. 27-31.
- Cormack, P.
- (2002) *Sociology and Mass Culture. Durkheim, Mills and Baudrillard*.
- University of Toronto Press.

- Coser, L.
 „The Uses of Classical Sociological Theory“, In: Rhea (1981), S. 170-182.
- Couchot, E.
 (1987) « Sujet, Objet, Image », *Cahiers Internationaux de Sociologie*,
 Vol. 82, S. 85-97.
- Coulmas, F.
 (1981) *Über Schrift*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Debord, G.
 ([1967] 1992) *La Société du Spectacle*, Paris: Gallimard.
 [1988] 1992b] *Commentaires sur la Société du Spectacle*, Paris: Gallimard.
- Deleuze, G.
 ([1968] 2004) *Difference and Repetition*, London: Athlone.
- Dotzauer, G.
 „Der Mann, der aus der Zukunft kam“ In: *Der Tagesspiegel*, 08.03.2007.
- Durkheim, E.
 ([1912] 2005) *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,
 Paris: Quadrige/Puf.
 ([1897] 2007) *Le Suicide*, Paris: Quadrige/Puf.
- Eco, U.
 ([1973] 1977) *Zeichen. Einführung in einem Begriff und seine Geschichte*,
 Frankfurt: Suhrkamp.
 /Pezzini, I. (1982) « La Sémiologie des ‚Mythologies‘ »
 in *Communications* 36, S. 19-41.
- Enzensberger, H. M.
 (1970) „Baukasten zu einer Theorie der Medien“, in *Kursbuch* Vol. 20,
 S. 159-186.
 (1991) *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen*,
 Frankfurt: Suhrkamp.
- Fekete, J.
 (2001) *Life after Postmodernism: Essays on Value and Culture*,
 New World Perspectives/ CTHEORY Books: Montreal.

- Fetscher, I.
 (Hrsg.) (1976) *Grundbegriffe des Marxismus*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Foster, H.
 (Hrsg.) (1998) *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, New York: New Press.
- Freud, S.
 ([1913] 1986) *Totem und Tabu*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Fromm, E.
 ([1955] 1956) *The Sane Society*, London: Routledge& Kegan Paul. (dt.: (1960) *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.)
- Galbraith, J.K.
 ([1958] 1963) *Gesellschaft im Überfluß*, München: Knauer.
- Gane, M.
 (1991) *Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture*, London: Routledge.
 (1991b) *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, New York: Routledge.
 (1992) *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, London: Routledge.
 (1993) *Baudrillard Live: Selected Interviews*, London: Routledge.
 (2000) *Jean Baudrillard – In Radical Uncertainty*, London: Pluto Press.
 (Hrsg.) (2000b) *Jean Baudrillard (SAGE Masters of Modern Social Thought)*, London: Sage.
 (2003) *French Social Theory*, London: Sage.
- Genosko, G.
 (1994) *Baudrillard and Signs. Signification Ablaze*, London: Routledge.
 (1999) *McLuhan and Baudrillard. The Masters of Implosion*, London: Routledge.
 (Hrsg.) (2001) *The Uncollected Baudrillard*, London: Sage.
- Girardin, J.
 (1974) „Toward a Politics of Signs: Reading Baudrillard“, In: Gane (2000b). S. 3-15.

- Gössmann, H./ Waldenberger, F.
 (2003) *Medien in Japan. Gesellschafts- und Kulturwissenschaftliche Perspektiven*,
 Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Goody J./ Watt, I
 (1981) „Konsequenzen der Literalität“,
 In: Helmes/ Köster (2002). S. 242-252.
- Gottdiener, M.
 (1995) *Postmodern Semiotics –
 Material Culture and the Forms of Postmodern Life*, Oxford: Blackwell.
- Grassmuck, V.
 (2002) *Geschlossene Gesellschaft*, München: Iudicium Verlag.
- Guillaume, M.
 (1987) „Le Carnaval des Spectres“, *Cahiers Internationaux de Sociologie*,
 Vol. 82, S. 73-81.
- Havelock, E.A.
 (1963) *Preface to Plato*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hanimann, J.
 „Jenseits der Möglichkeiten von Gut und Böse“
 In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 07.03.2007.
- Hefner, R. (1977)
 „Baudrillard's Noble Anthropology: The Image of Symbolic Exchange in Political Economy“, In: Gane (2000b) Vol. I, S. 16-25.
- Helmes, G. und Köster, W.
 (Hrsg.)(2002) *Texte zur Medientheorie*, Stuttgart: Reclam.
- Horkheimer, M./Adorno T.
 ([1944] 2003) *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: Fischer.
- Jameson, F.
 (1979) „Reification and Utopia in Mass Culture“, *Social Text* 1:1, S. 130-148.
 (2005) *Archaeologies of the Future*, London: Verso.
- Kellner, D.
 (1989) *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*,
 Cambridge: Polity.

- (1990) *Television and the Crisis of Democracy*, Boulder: Westview Press.
- (2005) „Jean Baudrillard“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
(überarbeitete Version vom 7.3.2007 von Edward N. Zalta (Hrsg.)),
<http://plato.stanford.edu/entries/ baudrillard/> (9.4.2009).
- Kemp, W.
(Hrsg.)(1983) *Theorie der Photographie III. 1945-89*, München:
Schirmer/Mosel.
- Kroker, A.
„Panic Value: Bacon, Colville, Baudrillard and the Aesthetics of Deprivation“,
In: Fekete (2001), S. 181-193.
- Kuper, A.
(1988) *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*,
London: Routledge.
- Le Bon, G.
([1911] 1982) *Psychologie der Massen*, Stuttgart: Kröner.
- Levin, C./ Kroker, A.
(1984) „Baudrillard’s Challenge“, In: Gane (2000b), Vol. I, S. 26-37.
- Lévy, P.
(1997) *L’Intelligence Collective. Pour une Anthropologie du Cyberspace*,
Paris: La Decouverte.
- Lotringer, S.
(Hrsg.)(2005) *The Conspiracy of Art*, New York: Semiotext(e).
- Luhmann, N.
(1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
(1996) *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Maletzke, G.
(1963) *Psychologie der Massenkommunikation: Theorie und Systematik*,
Hamburg: Verlag Hans-Bredow Institut.
- Manovich, L.
(2001) *The Language of New Media*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Manzenreiter, W.
(2003) „Die Informatisierung des Alltags: Kommunikation und Technologie
im sozialen Wandel“ In: Gössmann/Waldenberger (2003). S. 44-53.

- Mauss, M.
 ([1950] 1994) *Die Gabe*, Frankfurt: Suhrkamp.
- McLuhan, M.
 ([1964] 2001) *Understanding Media*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Merrin, W.
 (2005) *Baudrillard and the Media*, Cambridge: Polity Press.
- Ong, W.J
 (1967) *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven: Yale University Press.
- Pickering, W.S.F.
 (1975) *Durkheim on Religion*, London: Routledge.
 (Hrsg.) (2005) *Durkheim and Representations*, London: Routledge.
- Poster, M.
 (Hrsg.) (1988) *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford University Press.
 (1990) *The Mode of Information*, Cambridge: Polity Press.
 (1995) *The Second Media Age*, Cambridge: Polity Press.
- Renaud, A.
 (1987) „Nouvelles Images, Nouvelle Culture: Vers un ‚Imaginaire Numérique“, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 82, S. 125-135.
- Reeves, B und Nass, C.
 (1998) *The Media Equation*, New York: CSLI Publications.
- Rhea, B.
 (Hrsg.) (1981) *The Future of the Sociological Classics*,
 London: George Allen&Unwin.
- Rheingold, H.
 (1991) *Virtual Reality*, New York: Simon and Schuster.
- Riesman, D.
 ([1950] 1955) *The Lonely Crowd*, New York: Doubleday Anchor Books.
- Ritzer, G.
 (1999) *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*, Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Sennett, R.

([1974] 2004) *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens:*

Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt: Fischer.

Simmel, G.

(1895) „Zur Psychologie der Mode – Soziologische Studie“ In: *Die Zeit.*

Wiener Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft, Wissenschaft und Kunst.

5. Band (54), S. 22-24.

([1920] 2001) *Philosophie des Geldes*, Köln: Parkland.

Slater, D.

(1997) *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge: Polity.

/Tonkiss, F. (2001) *Market Society. Markets and Modern Social Theory*,

Cambridge: Polity.

Taylor, C.

(2002) „Modern Social Imaginaries“, *Public Culture* 14.1, S. 91-124.

Taylor, Paul A.

(2007) „The Pornographic Barbarism of the Self-Reflecting Sign“

In: *Journal of Baudrillard Studies* 4:1,

www.ubishops.ca/BaudrillardStudies/vol4_1/taylor.htm (9.4.2009)

Valente, J.

(1985) „Hall of Mirrors. Baudrillard on Marx“, In: *Diacritics* 15:2, S. 54-65.

Veblen, T.

([1899] 2001) *The Theory of the Leisure Class*, New York: Random House.

Virilio, P.

([1984] 1991) *The Lost Dimension*, New York: Semiotext(e).

Weber, M.

(1973) *Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik*, Stuttgart: Kröner.

Werber, N.

„Immer wieder Verdacht schöpfen“, In: *Die Tagesszeitung*, 08.03.2007.

Whyte, W. H.

(1956) *The Organization Man*, New York: Simon&Schuster.

Zurbrugg, N.

(Hrsg.) (1997) *Jean Baudrillard: Art and Artefact*, London: Sage.

Summary in English

This book is an introduction to the writings of French sociologist Jean Baudrillard with special emphasis on his concept of “symbolic exchange”. Largely known as a media philosopher with a unique style of language and thinking, Baudrillard became famous with the term *simulation* – a cultural state where media make for a sign-saturated, hyperreal environment, where reality is lost. It is argued that simulation has been misinterpreted on the grounds of a Platonic phallacy in the discourse around Baudrillard in the debates related to postmodernism. Instead, the author traces Baudrillard’s roots in Emile Durkheim’s investigations of “collective representations” and religion among primitive peoples. Durkheim’s writings on the primitive is presented alongside the media theory of Marshal McLuhan and his followers as an important background for Baudrillard.

Baudrillard’s windy road to simulation from his earlier writings on consumerism is presented along his critique of Semiotics and Marxism to the crucial concept of critical reversal called “symbolic exchange”. In an attempt to circumvent the epistemological *desert of the real*, “symbolic exchange” is highlighted as a useful concept to analyse networked communication on the basis of voluntary and reciprocal human relations. The book includes in-depth explorations of Baudrillard’s early works and a comprehensive overview of research literature in English.

For English translations of the text or parts thereof, contact the author at c.raetzsch@gmail.com.

Berliner Schriften zur Medienwissenschaft

Der französische Soziologe und Medientheoretiker Jean Baudrillard (1929-2007) avancierte in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts zu einem der profiliertesten und schärfsten Kritiker der Mediengesellschaft. Seine Begriffe der Simulation und Hyperrealität sind zum festen aber umstrittenen Vokabular der Analyse post-moderner Gesellschaften geworden, in denen das Spiel mit Zeichen den gelebten Konflikt abgelöst hat.

Über eine Textanalyse des Frühwerks – von den konsumkritischen Schriften zu „L'Echange Symbolique et la Mort“ (1976) – wird der Weg Baudrillards zur Simulation nachgezeichnet und kritisch in einen medienwissenschaftlichen Rahmen eingebettet. Symbolischer Tausch als Mittel der Verhandlung von gesellschaftlichen Hierarchien wird aus dem hermetischen Werk Baudrillards heraus entwickelt und für eine kulturvergleichende Analyse von Netzwerkmedien nutzbar gemacht.

Diese kurze Einführung bietet durch ihre kritische Distanz zum Autor und eine umfangreiche Bibliographie neue Perspektiven auf die entscheidende Phase im Werk Jean Baudrillards.

„Kommunikation gründet auf einen Mangel, der nicht zu beheben ist.“

Die Berliner Schriften zur Medienwissenschaft bieten Einblicke, Überblicke und Hintergründe zu wesentlichen Bereichen der Medienwissenschaft.

Herausgeber: Jakob F. Dittmar



Technische Universität Berlin

<http://www.univerlag.tu-berlin.de>

ISBN: 978-3-7983-2126-7